

Département de philosophie et d'éthique appliquée

Faculté des lettres et sciences humaines

Université de Sherbrooke

Nature et fondements de la doctrine de la nécessité
dans la pensée philosophique de Joseph Priestley (1733-1804)

Mémoire de maîtrise

par

Benoît Côté

Sous la direction de

Sébastien Charles

Automne 2017

REMERCIEMENTS

Je trouve plus qu'inadéquat qu'il n'y ait que mon propre nom d'indiqué en tant qu'auteur du présent mémoire, puisqu'en vérité, il constitue le résultat d'un effort collectif qu'il m'aurait été impossible d'accomplir seul, et je ne puis le débiter autrement qu'en exprimant ma sincère reconnaissance envers tous ceux et celles qui m'ont soutenu et inspiré tout au long de sa réalisation. Ce n'est que grâce au temps que vous m'avez consacré et aux sacrifices que vous avez faits pour me soutenir que mes recherches ont pu être menées à terme, et me remémorer l'ensemble de vos contributions ne fait qu'accentuer mon sentiment d'être un jeune chercheur extrêmement privilégié et qui a une dette immense envers vous tous et toutes.

Mes premiers remerciements vont à mon directeur, le Dr Sébastien Charles, ainsi qu'à la Dre Syliane Malinowski-Charles, pour leurs encouragements et pour m'avoir fourni de nombreuses occasions de présenter mes recherches au sein de colloques nationaux et internationaux. Leur contribution à mes années de maîtrise aura été d'une valeur inestimable. Par leur entremise, j'ai pu rencontrer un grand nombre de spécialistes de la pensée moderne au contact desquels j'ai été amené, plus d'une fois, à raffiner mes questions de recherche, ce qui n'a fait que bonifier considérablement l'analyse de la pensée priestleyenne que je présente ici, et à faire de moi, de manière générale, un chercheur toujours plus accompli. J'espère avoir l'occasion de contribuer un jour à la formation d'étudiants et de jeunes chercheurs de la même manière que vous avez contribué à la mienne. J'ai tout particulièrement apprécié la grande disponibilité de mon directeur, qui n'a pas manqué de faire l'envie de plusieurs de mes collègues.

Je tiens aussi à remercier chaleureusement mes évaluateurs, le Dr Yves Bouchard et le Dr Pascal Taranto. J'ai appris, auprès du Dr Bouchard, à quel point la rigueur et la précision constituent des qualités essentielles de l'œuvre de tout chercheur et enseignant, et j'espère avoir, jusqu'à présent, fait suffisamment preuve de ces qualités dans mes propres travaux. Quant au Dr Taranto, je suis très reconnaissant qu'en tant qu'un des rares spécialistes francophones de Joseph Priestley, il ait accepté de commenter mes travaux, et je suis très heureux de pouvoir contribuer à ses efforts pour faire connaître la pensée priestleyenne à un public académique qui n'a eu, jusqu'ici, que peu ou pas de contact avec elle.

J'ai eu le plaisir et le privilège de recevoir un soutien de la part de plusieurs organismes qui ont contribué financièrement à mon parcours de maîtrise. Je suis reconnaissant envers le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), ainsi que le Fonds de recherche du Québec - Société et culture (FRQSC) pour leur soutien financier important, qui m'a permis de me consacrer entièrement à la recherche pendant plusieurs années. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude envers le Dr Marc-André Bernier, du Laboratoire sur l'histoire et la pensée modernes (XVI^e-XVIII^e siècles) de l'Université du Québec à Trois-Rivières, ainsi qu'envers la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Sherbrooke, qui ont contribué financièrement à la valorisation de mes travaux de recherches en me permettant de participer à plusieurs colloques importants qui ont eu un impact majeur sur l'orientation finale de ce mémoire.

Je ne peux passer sous silence la dette immense que j'ai envers les membres du personnel de la bibliothèque Roger-Maltais, de l'Université de Sherbrooke. Un historien de la philosophie n'est rien sans accès à ses sources primaires, et leurs efforts m'ont permis, à de nombreuses reprises, d'entrer en contact avec des œuvres des Lumières anglaises qui ont été ignorées par mes prédécesseurs. Nous leur devons, entre autres, les efforts qui ont mené à la numérisation des trois

volumes de la première édition des *Institutes of Natural and Revealed Religion*, maintenant accessibles à tous, ce qui sera fortement apprécié par les prochains chercheurs abordant l'étude de l'œuvre priestleyenne.

Je suis également reconnaissant envers mon ami et ancien professeur Robert Lacroix, qui a joué un rôle de premier plan dans ma formation intellectuelle et dans le développement de ma pensée critique, envers mes collègues Nahim Jarquin, David Bergeron, Thibault Tranchant, Kim Noisette, ainsi que tous les enseignants du département de philosophie du Cégep de Sherbrooke. J'ai eu le plaisir et l'honneur de partager les moments importants de ma vie avec eux tous pendant mes années de recherche, et ils ont été (et demeureront) de très chers compagnons de route.

Finalement, ma plus profonde reconnaissance va à mes parents, Frank et Nicole, ainsi qu'à ma femme, Maryse. Vous trois n'avez jamais cessé de m'encourager et de me supporter à travers les longues années qui m'ont mené du baccalauréat à la rédaction de ce mémoire de maîtrise. Frank et Nicole, vous m'avez appris, par votre exemple, la valeur du travail bien fait et de la persévérance, et vos innombrables contributions à ma vie et à mes études ne suscitent rien d'autre que ma gratitude. Maryse, ton support et ta patience à travers mes années d'études et de recherche t'ont amené à faire de nombreux sacrifices qui n'ont fait que montrer, encore et encore, la force de ton amour pour moi. Cet amour, je le chéris, et je ne puis qu'espérer qu'il me serve d'exemple à suivre pour le reste de mes jours.

True philosophy will lead a man to acquiesce in that scheme of principles which is attended with the fewest difficulties, without expecting to meet with any that is free from them; and a good man will be drawn by a strong propensity to embrace that system, the contemplation and influence of which will tend to make him, and his brethren of mankind, most virtuous and happy. This important circumstance will always operate as an evidence for the truth of natural and revealed religion, on minds which are not perverted by sophistry, or vice.

Joseph Priestley
Institutes of Natural and Revealed Religion (1772)

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
1. JOSEPH PRIESTLEY ET LA DOCTRINE DE LA NÉCESSITÉ	12
1.1. Pourquoi étudier le nécessaireisme priestleyen?	12
1.1.1. Importance en lien avec l'étude de la philosophie des Lumières anglaises	12
1.1.2. Importance en lien avec l'étude de l'œuvre priestleyenne	13
1.2. Le passage à Daventry et le rejet du libre arbitre	19
1.3. Les premières mentions de la nécessité dans les publications priestleyennes	23
1.4. Le traité <i>The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated</i>	26
2. L'ARGUMENT À PARTIR DE LA CONSIDÉRATION DES RELATIONS CAUSALES ET DE LA LÉGALITÉ DE LA NATURE	30
2.1. Présentation de l'argument	30
2.2. La critique du libre arbitre à partir de la considération des relations causales	36
2.3. La légalité de l'ordre naturel dans la pensée priestleyenne	40
2.3.1. Présentation des difficultés.....	40
2.3.2. Ordres causaux et pouvoirs naturels.....	49
2.3.3. La fiabilité du raisonnement inductif	55
2.3.4. Perspectives sur l'analyse priestleyenne	66
2.4. Remarques finales.....	77
3. L'ARGUMENT À PARTIR DE LA NATURE DE LA VOLONTÉ	80
3.1. Présentation de l'argument	80
3.2. La réponse au mécanisme moral priestleyen	85
3.3. Le rejet priestleyen de la causalité agentive	95
3.3.1. L'insuffisance des arguments en faveur de la causalité agentive.....	96
3.3.2. La compréhension renouvelée des notions morales	102
3.4. Remarques finales.....	107

4. L'ARGUMENT À PARTIR DU MONISME MATÉRIALISTE	109
4.1. Présentation de l'argument	109
4.2. L'abandon du dualisme « moderne ».....	113
4.3. L'harmonisation du matérialisme et de la théologie chrétienne.....	125
4.4. Remarques finales.....	130
 5. L'ARGUMENT À PARTIR DE LA PRESCIENCE DIVINE	133
5.1. Présentation de l'argument	133
5.2. Les réponses à l'argument priestleyen.....	137
5.2.1. L'acceptation de la troisième prémisse	137
5.2.2. Le rejet de la troisième prémisse.....	145
5.3. Remarques finales.....	149
 CONCLUSION	151
 BIBLIOGRAPHIE	159

INTRODUCTION

A critical analysis of the multifarious productions of Dr. Priestley would require a combination of talents, of which few human beings are in possession.

John Corry, *The Life of Joseph Priestley*¹

Deux constats peuvent être faits par le chercheur qui s'intéresse aux études réalisées jusqu'à présent sur la pensée du théologien, scientifique et philosophe Joseph Priestley (1733-1804). Le premier est l'insuffisance de la plupart des portraits de la pensée priestleyenne dans son ensemble qui ont été proposés par ses commentateurs. Historiquement, plusieurs de ces portraits se sont limités à une étude de la vie et de la théologie de Priestley, allant parfois jusqu'à prendre l'allure d'hagiographies². D'autres, mettant plutôt de l'avant ses accomplissements scientifiques, se sont soldés par une présentation de Priestley en tant qu'expérimentateur rétrograde, entêté, ayant refusé (par amateurisme ou par dogmatisme) de délaisser la doctrine stahlienne du phlogistique et d'adhérer, comme ses contemporains, à la théorie de l'oxydation de Lavoisier³. Le second constat est celui de l'ampleur de la tâche consistant à établir un portrait plus nuancé de la pensée priestleyenne, tenant compte à la fois de ses œuvres théologiques, scientifiques, philosophiques, politiques, pédagogiques et historiques, une tâche qui ne manque en aucun cas de laisser un

¹ J. CORRY. *The Life of Joseph Priestley, LL.D., F.R.S., &c. &c. with Critical Observations on His Works*, Birmingham, Printed by Wilks, Grafton & co., 1804, p. 53.

² Cette critique, qui fait écho à celles formulées par Robert E. Schofield et James J. Hoecker, s'explique en grande partie par le fait qu'avant la seconde moitié du 20^e siècle, les commentateurs de Priestley, souvent unitariens, ont pris la liberté de présenter ses travaux en évitant les détails incommodes pour le portrait qu'ils voulaient en faire. La compilation des œuvres théologiques de Priestley par John T. Rutt (25 vols, 1817-1832) a souvent été critiquée pour ces raisons, comme l'ont aussi été les ouvrages biographiques de John Corry (1804) et d'Alexander Gordon (1895, pp. 102-134).

³ C'est entre autres le cas de Anne Holt (1931), Frederick W. Gibbs (1965) et John A. Passmore (1965). Dans une moindre mesure, c'est aussi la perception de Robert A. Schaberg (1979). Malgré les études importantes qui ont mis en lumière les raisons scientifiques de Priestley fondant sa défense du phlogistique, notamment les études de John G. McEvoy (1975) et Prajit K. Basu (1992), ce jugement est encore répandu dans la littérature secondaire.

commentateur stupéfait devant l'ampleur de sa propre ignorance, tel que l'écrivait un des premiers biographes de Priestley⁴.

Une attention portée à la contribution significative de Priestley à la pensée des Lumières anglaises, à travers plus de deux cent livres, pamphlets et articles publiés de son vivant⁵, permet aisément de s'éloigner du portrait que l'on a souvent fait de lui et voulant qu'il ne fut qu'une figure mineure de son époque. Au contraire, un survol rapide de ses réalisations les plus importantes permet de comprendre pourquoi elles lui ont attiré à maintes reprises honneurs et renommée, et pourquoi son influence s'est fait sentir au-delà du 18^e siècle⁶. Priestley acquit une réputation en tant que grammairien avec la publication de *Rudiments of English Grammar; Adapted to the Use of Schools* (1761), une réputation qui s'étendit jusque dans les années 1830. Son ouvrage *A Chart of Biography* (1765), marquant l'invention de la forme moderne de la ligne du temps⁷, lui valut un doctorat de l'Université d'Édimbourg, connu plus d'une dizaine d'éditions, et demeura fortement employé pendant plus de soixante ans⁸. Benjamin Franklin, ami très proche de Priestley, introduisit ce dernier à la *Royal Society* de Londres, où ses publications sur les gaz⁹ lui obtinrent la médaille Copley¹⁰, le prix scientifique le plus prestigieux d'Angleterre à l'époque. Ces mêmes publications

⁴ F. W. GIBBS. *Joseph Priestley. Revolutions of the Eighteenth Century*, Ser. « British Men of Science », Garden City, NY, Doubleday & Company, 1967, Preface.

⁵ R. E. SCHOFIELD. *The Enlightenment of Joseph Priestley: A study of his Life and Work from 1733 to 1773*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1997, p. 45.

⁶ Si Priestley n'est déjà plus un scientifique de premier rang à la fin du 18^e siècle, ce n'est qu'à partir du second quart du 19^e siècle que son influence en théologie, en philosophie, en histoire et en éducation va considérablement diminuer.

⁷ Une description des lignes du temps inventées et publiées par Priestley peut être trouvée dans D. ROSENBERG. « Joseph Priestley and the Graphic Invention of Modern Time », *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 36, 2007, pp. 55-103 (voir pp. 75-77 pour les détails sur le côté innovateur des travaux de Priestley).

⁸ Conjointement avec *A Chart of History* (1769), les chartes priestleyennes connurent plus de vingt-six éditions (la dernière datant de 1820), et furent traduites en français, en allemand, en néerlandais et en italien.

⁹ Le prix fut décerné pour *Experiments and Observations on Different Kinds of Air* (1774). En plus de l'identification de treize gaz, nous devons aux travaux de Priestley en chimie (1) la méthode pour gazéifier l'eau, (2) des travaux ayant mené à la découverte de la photosynthèse et (3) l'invention de la gomme à effacer en caoutchouc.

¹⁰ R. E. SCHOFIELD. *The Enlightened Joseph Priestley: A Study of His Life and Work from 1774 to 1804*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2004, p. 5.

lui obtinrent également l'une des huit positions très convoitées d'Associé étranger de l'Académie des sciences de Paris¹¹. Son ouvrage *The History and Present State of Electricity* (1767), dans lequel Priestley est le premier à formuler la loi de l'inverse du carré en électrostatique (sa découverte la plus importante en électricité¹²), s'imposa en tant que référence en histoire des sciences pendant plus d'un siècle et est aujourd'hui considéré comme l'un des classiques de l'époque. Son ouvrage *Lectures on History and General Policy* (1788), bien que destiné aux académies dissidentes, connut six éditions et fut employé comme manuel d'histoire moderne dans les universités de Yale, Princeton et Cambridge¹³. Aux États-Unis, ses écrits politiques, impopulaires en Angleterre, furent célébrés pendant plusieurs décennies. Thomas Jefferson, fervent lecteur des écrits théologiques, historiques et pédagogiques de Priestley¹⁴, fit appel à lui pour élaborer le curriculum de l'Université de Virginie lors de sa fondation¹⁵. Lorsque la maladie frappa Priestley, en 1801, au point de presque l'emporter, Jefferson lui écrivit : « Yours is one of the few lives precious to mankind, & for the continuance of which every thinking man is solicitous.

¹¹ R. E. SCHOFIELD. *The Enlightened Joseph Priestley* [...], p. 151.

¹² Voir J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity, with original Experiments*, London, J. Dodsley, J. Johnson, B. Davenport, and T. Cadell, 1767, pp. 731-732.

¹³ C. H. LESSER. *Joseph Priestley (1733-1804): The Mind of a Materialist. An Intellectual Biography*, Ph.D. Thesis, University of Michigan, 1974, pp. 223-224. Cet ouvrage fut employé et recommandé par plusieurs de ses adversaires théologiques. Dans une lettre de 1788, le Dr. Caleb Evans, qui autrement considérait Priestley comme le plus grand des hérétiques, qualifie ses *Lectures* de « [...] best book on that interesting subject that I ever met with ».

¹⁴ Même s'il ne partageait pas l'ensemble des croyances de Priestley, Jefferson était particulièrement attiré par ses écrits théologiques publiés après 1780. Dans une lettre du 22 août 1813 adressée à John Adams, Jefferson écrit : « I have read his [Priestley's] Corruptions of Christianity, and Early Opinions of Jesus, over and over again; and I rest on them [...] as the basis of my own faith. These writings have never been answered, nor can be answered by quoting historical proofs [...]. » Voir T. JEFFERSON. *Memoir, Correspondence and Miscellanies, from the Papers of Thomas Jefferson*, vol. 4, edited by Thomas Jefferson Randolph, Charlottesville, F. Carr, and Co., 1829, pp. 204-206. Après avoir reçu de Priestley une copie de *Socrates and Jesus Compared* (1803), Jefferson partagea avec lui un texte (perdu aujourd'hui) expliquant ses propres convictions religieuses, et il l'enjoignit d'écrire une description détaillée du système moral de Jésus, expliquant sa supériorité sur toute autre éthique, un ouvrage que Priestley compléta le matin de sa mort.

¹⁵ Voir les lettres de Jefferson adressées à Priestley, en date du 18 et du 27 janvier 1800, dans T. JEFFERSON. *The Works of Thomas Jefferson*, Collected and Edited by Paul Leicester Ford, vol. IX, New York, G. P. Putnam's Sons, 1905, pp. 95-99; 102-105.

Bigots may be an exception¹⁶. » Bentham le crédita comme la source de son célèbre principe d'utilité¹⁷. Finalement, Kant, dans ses deux premières *Critiques*, fit l'éloge de l'attitude philosophique du « véritable et conséquent fataliste¹⁸ » hostile à toute spéculation transcendantale qu'il voyait en Priestley, et qui n'hésitait pas à rejeter la tradition en se dévouant « aux seuls principes de l'usage *empirique* de la raison¹⁹ ».

Si plusieurs commentateurs ont fourni, dans les années 1970, des études visant à identifier les principes directeurs de la pensée synoptique de Priestley²⁰, les commentateurs plus récents ont généralement opté pour l'étude approfondie de ses idées dans des sphères d'activité particulières, nous permettant de saisir plus adéquatement son originalité, ainsi que ses dettes envers ses prédécesseurs. Toutefois, ces recherches ont aussi révélé le caractère souvent paradoxal de la pensée priestleyenne, issu de sa tendance à vouloir combiner et harmoniser des principes ou doctrines incompatibles aux yeux de ses contemporains. Par exemple, alors que Priestley se présente en fervent défenseur de la foi chrétienne, son rationalisme théologique l'amène à en rejeter presque toutes les doctrines essentielles et/ou traditionnelles²¹, mais renforce chez lui la

¹⁶ T. JEFFERSON. *The Works of Thomas Jefferson*, vol. IX, p. 217.

¹⁷ Voir J. BENTHAM. *The Works of Jeremy Bentham, Published Under the Superintendence of His Executor, John Bowring*, vol. X, London, Simpkin, Marshall, & Co., 1843, pp. 46, 79, 142. La « phrase admirable » que Bentham affirme avoir trouvée dans un pamphlet priestleyen (« The greatest happiness of the greatest number ») vient peut-être plutôt de Beccaria. Priestley n'emploie pas ces mots exacts dans *An Essay on the First Principles of Government* (1768), mais le principe est bien central à l'utilitarisme théologique qu'il développe. James J. Hoecker (1984), Margaret Canovan (1984) et Akihito Matsumoto (2010) ont comparé l'utilisation faite par Bentham et Priestley du principe d'utilité, concluant correctement que si emprunt il y a eu de la part de Bentham, celui-ci a emprunté le principe en abandonnant tout son fondement théologique dans la pensée priestleyenne.

¹⁸ I. KANT et F. ALQUIÉ (éd.). *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 728.

¹⁹ I. KANT et F. ALQUIÉ (éd.). *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 1321-1322.

²⁰ Ces études fort intéressantes demeurent malheureusement enfouies dans plusieurs thèses doctorales non publiées, notamment celles de Charles H. Lesser (1974), John G. McEvoy (1975) et Robert A. Schaberg (1979). Seule la thèse de James J. Hoecker a été publiée, sous le nom de *Joseph Priestly [sic] and the Idea of Progress* (1987).

²¹ Parmi les doctrines rejetées par Priestley, on compte (1) la Trinité, (2) la divinité de Christ, (3) l'expiation des péchés, (4) l'inspiration des Écritures, (5) l'immortalité de l'âme, (6) l'infailibilité papale, (7) le péché originel, (8) la prédestination, (9) la naissance virginale de Christ, (10) l'Immaculée conception, (11) l'union mystique de l'âme avec Dieu par la contemplation et (12) l'association de la matière avec l'origine du mal (présente chez plusieurs Pères de l'Église).

croyance aux miracles et aux prophéties bibliques. En métaphysique, il fait la promotion d'une forme originale de monisme matérialiste, dans un siècle qui redoute le matérialisme tant pour la menace qu'il représente pour la doctrine chrétienne de l'âme que pour son potentiel à fonder philosophiquement l'athéisme. En science, alors qu'il enjoint les jeunes philosophes naturels à ne pas développer d'attachement envers leurs théories (pour demeurer aptes à laisser cours au progrès de la connaissance), il s'entête jusqu'à la fin de ses jours à défendre la théorie du phlogistique, à l'encontre du consensus grandissant de ses pairs²². Finalement, en politique, des commentateurs ont noté la tension apparaissant dans la manière dont il explique la relation de l'homme à la société à la fois en termes d'utilité et de droit naturel²³.

Considérant que les études publiées jusqu'à présent sur la pensée philosophique priestleyenne sont peu abondantes et lacunaires, nous avons cru pertinent d'étudier en profondeur les fondements de la contribution priestleyenne, elle aussi considérablement paradoxale, au débat des Lumières anglaises sur la liberté humaine et la nécessité. Ce débat, qui fait encore l'objet de beaucoup d'études tant philosophiques qu'historiques, tire sa forme de la controverse entre Thomas Hobbes et l'évêque John Bramhall (qui prend place entre 1645 et 1658) et oppose, d'un côté, les partisans de la doctrine du libre arbitre et, de l'autre, les nécessitaristes²⁴. Pour les premiers, dont la pensée est fortement imprégnée des discours sur la liberté humaine tenus par les penseurs rationalistes du

²² J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], pp. 445-446.

²³ Voir J. J. HOECKER. *Joseph Priestly [sic] and the Idea of Progress*, New York, Garland Publishing, 1987, pp. 195-207; V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 22, n° 1, January 2005, p. 62; M. FITZPATRICK. « Joseph Priestley, Political Philosopher », in *Joseph Priestley, Scientist, Philosopher, and Theologian*, ed. by I. Rivers and D. L. Wykes, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 121-122. Margaret Canovan maintient que l'incompatibilité apparente entre l'utilitarisme et le droit naturel est levée du moment que nous considérons, comme Priestley et plusieurs de ses contemporains, qu'il était tout à fait rationnel de considérer que des méthodes utilitaristes pouvaient être employées afin de discerner la hiérarchie de valeurs inscrites par le Créateur dans l'ordre naturel. Voir M. CANOVAN. « The Un-Benthamite Utilitarianism of Joseph Priestley », *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, n° 3, 1984, pp. 437-439.

²⁴ C'est à l'aide de ces désignations que nous traduirons, tout au long de ce mémoire, les termes « libertarian » et « necessitarian » (ou encore « necessarian ») fréquemment employés dans la littérature secondaire portant sur le débat.

17^e siècle (qui eux-mêmes récupèrent plusieurs notions et termes déjà présents chez les penseurs médiévaux), l'humain se présente en tant qu'initiateur de chaîne causale, possédant un pouvoir d'autodétermination, ou libre arbitre, par lequel il s'impose en tant que cause première et moralement responsable de ses actions. Les seconds, dont Priestley se montre un fier représentant, tiennent un discours qui emprunte beaucoup aux catégories de la philosophie naturelle du 18^e siècle, et maintiennent que la succession des événements naturels et des volitions humaines est déterminée depuis le moment de la Création, ce qui proscriit toute possibilité pour l'homme de penser ou d'agir autrement qu'il ne le fait.

Si la contribution principale de Priestley à ce débat consiste en son traité *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* (désigné par *Philosophical Necessity* dans ce mémoire), publié pour la première fois en 1777, on trouve de nombreuses discussions à propos du nécessitarisme et de ses implications dans d'autres textes publiés tout au long de sa carrière intellectuelle, la très grande majorité paraissant dans la courte période comprise entre 1775 et 1782²⁵. À travers l'ensemble de ces écrits, Priestley développe une doctrine de la nécessité aux implications peu orthodoxes pour un théologien chrétien tel que lui : sa doctrine a pour conséquence (1) de faire de toute action volontaire la conséquence d'éléments extérieurs à l'agent qui la pose, affaiblissant ainsi considérablement la notion de responsabilité morale, (2) de faire de Dieu l'auteur du péché commis par ses créatures et (3) de rendre caduque la distinction entre bien et mal, en faisant du second un simple moyen par lequel le plus grand bonheur de la création est actualisé par son Créateur. Non seulement Priestley considère-t-il sa doctrine comme étant apte à rendre compte des

²⁵ Ces années correspondent à la publication de *Hartley's Theory of the Human Mind* (1775), ainsi qu'à la publication de la seconde édition du traité *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* (1782). À l'intérieur de cette période sont aussi publiés *The Doctrine of Divine Influence on the Human Mind* (1779), *Letters to a Philosophical Unbeliever* (1780) ainsi que la correspondance entre Priestley et ses opposants partisans du libre arbitre. L'ensemble de ces ouvrages contribuera de façon significative à notre étude.

faits observés en rapport avec les actions morales humaines, mais il voit aussi en elle le potentiel de répondre aux nombreux détracteurs de la nécessité, aux yeux desquels cette doctrine ne parvient qu'à miner le fondement de la responsabilité morale, tout en encourageant chez l'homme indolence, vice, ainsi qu'une licence complète par rapport aux conséquences morales de ses actions. À l'égard de ces critiques, la réponse priestleyenne est sans équivoque : « There is no truth of which I have less doubt, and of the grounds of which I am more fully satisfied; and I am likewise fully persuaded, not only of the perfect innocence, but also of the happy moral influence of it²⁶. » Si l'on a pu évoquer des conséquences néfastes à propos de la doctrine de la nécessité, c'est qu'elle n'avait tout simplement pas été bien comprise par celui qui la mettait en pratique²⁷. Non seulement la doctrine doit faire partie de tout système de principes fondé sur la vérité, mais elle n'a aussi pour effet sur l'esprit que d'incliner invariablement l'homme à développer vertu et dévotion²⁸ :

[...] I embraced the doctrine of necessity from the time that I first studied the subject; I have been a firm believer of it ever since, without having ever entertained the least suspicion of there being any fallacy belonging to it; I meditate frequently upon it, and yet every consideration of it, and every view of things suggested by it, appears to me to give an elevation to the sentiments, the most exalted conceptions of the great author of nature, and of the excellence and perfection of his works and designs, the great purity and fervor to our virtue, the most unbounded benevolence to our fellow creatures, the most ardent zeal to serve them, and the most unreserved and joyful confidence in divine providence, with respect to all things, past, present, and to come.

In short, I have no conception that the man whose mind is capable of entertaining, and duly contemplating what is called the doctrine of necessity, and its genuine consequences [...] can be a bad man; nay, that he can be other than an extraordinary good one²⁹.

²⁶ J. PRIESTLEY. *An Examination of Dr. Reid's Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, 2nd edition, London, Printed for J. Johnson, (1st edition: 1774) 1775, pp. 169-170.

²⁷ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated; Being an Appendix to the Disquisitions Relating to Matter and Spirit, to Which is Added An Answer to the Letters on Materialism, and on Hartley's Theory of the Mind*, London, Printed for J. Johnson, 1777, p. xxiv.

²⁸ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Divine Influence on the Human Mind, Considered in a Sermon, Published at the Request of Many Persons who have Occasionally Heard it*, Bath, Printed by R. Cruttwell for J. Johnson, 1779, p. vii.

²⁹ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. 180-181.

Même si ses écrits contiennent de nombreux passages similaires à celui-ci, Priestley ne se limite pas à faire l'apologie des conséquences morales et religieuses fortement désirables de la nécessité. Cette dernière doit aussi être reconnue en tant que doctrine essentielle à l'élaboration de tout discours sur la moralité :

[...] so very great, important, and comprehensive, as the doctrine of *philosophical necessity*, in my idea of it, is, I believe there cannot be any valuable *moral truth* that does not connect and harmonize with it, if it do [*sic*] not directly imply it. There can be no plan of *moral government* that is not built upon it, and every thing that a philosopher understands by the terms *accountableness*, *praise* and *blame*, *reward* and *punishment*, &c. necessarily supposes it, and nothing that respects the *discipline of the mind* can have any meaning without it³⁰.

L'optimisme indéfectible de Priestley à l'égard de sa doctrine n'empêche toutefois pas celle-ci de soulever de nombreuses difficultés, tant théoriques que pratiques. Non négligeables sont les problèmes moraux et théologiques inhérents à tout discours visant à maintenir la bonté et la justice divines tout en semblant faire de Dieu l'ultime responsable du mal. Ces problèmes, qui sont au cœur de la controverse qui suit la publication de *Philosophical Necessity*, sont analogues à ceux discutés à la même époque sur le continent américain dans les réactions au traité *Freedom of the Will* de Jonathan Edwards, publié en 1754 et encensé par Priestley³¹. Néanmoins, les difficultés qui se trouvent au cœur de nos préoccupations sont celles liées à la tâche, plus fondamentale, de caractériser la doctrine priestleyenne de la « nécessité philosophique » : l'entrelacement constant de considérations logiques, psychologiques, théologiques et scientifiques au sein des textes dans lesquels Priestley expose sa doctrine rend en effet ardue la tâche de décrire ce en quoi consiste le nécessitarisme proprement priestleyen, ainsi que sa relation avec les autres doctrines élaborées et défendues par Priestley. Par endroits, la doctrine est tirée de l'analyse de la notion de cause, d'une

³⁰ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Divine Influence on the Human Mind* [...], pp. vi-vii.

³¹ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. xvi.

manière apparentée à celles employées par d'autres penseurs tels que Hobbes et Collins, alors qu'en d'autres endroits, elle est introduite en tant que conséquence de son monisme matérialiste, prenant ainsi l'apparence d'une doctrine scientifique empiriquement fondée, ou encore (tel que nous le montrerons) en tant que condition nécessaire de doctrines théologiques envisagées comme s'imposant à la raison. À ce flou entourant la nature de la nécessité chez Priestley s'ajoutent d'autres difficultés théoriques, dont l'une des plus importantes vient de ce qu'alors qu'il connaît bien la critique humienne des prétentions du raisonnement inductif et des fondements de notre idée de connexion nécessaire, plusieurs passages des écrits de Priestley le montrent confiant de pouvoir effectuer le pont entre sa méthodologie empiriste et son réalisme métaphysique, et de parvenir à établir des vérités nécessaires par induction à partir des faits particuliers. Ce dernier problème, lié à la compréhension de la réponse priestleyenne aux doutes sceptiques humiens, a attiré l'attention de plusieurs commentateurs contemporains (ce qui n'a toutefois pas retiré l'ensemble des tensions contenues dans le texte priestleyen), mais le traitement de plusieurs autres difficultés théoriques a été largement négligé.

C'est afin de contribuer au traitement de ces difficultés que nous proposons, à travers ce mémoire, de clarifier la nature et les fondements du nécessitarisme priestleyen, à travers (1) une présentation des principaux arguments employés par Priestley afin de prouver la vérité de sa doctrine, (2) une recension des principales objections soulevées contre ces arguments et (3) une analyse de la réplique priestleyenne à ces diverses objections. Cette démarche nous permettra du même coup de clarifier l'interrelation entre philosophie, théologie, science et psychologie chez Priestley, tout en nous permettant de dégager les traits distinctifs de son nécessitarisme, de manière à montrer en quoi, malgré les nombreux emprunts qu'il fait à ses prédécesseurs, il ne combine ou ne reformule pas simplement les doctrines de ceux-ci. Le premier chapitre, à visée davantage historique, aura

pour objectifs (1) de faire saisir l'importance de la doctrine en regard du projet intellectuel auquel sont assujetties les multiples publications de Priestley, ainsi que (2) de présenter les diverses étapes du développement de ce dernier en tant que nécessitariste et menant à la publication de *Philosophical Necessity*. Les quatre chapitres suivants, structurés de manière similaire, présenteront tour à tour les quatre arguments principaux employés par Priestley afin de montrer à la fois (1) la vérité de la doctrine de la nécessité et (2) l'absurdité de la notion de libre arbitre. La reconstitution de ces arguments sera accomplie principalement à l'aide d'une analyse du texte de *Philosophical Necessity*, mais l'ambiguïté de nombreux passages du traité de 1777 nous demandera de faire aussi appel à un ensemble considérable d'autres textes de Priestley, tant philosophiques que scientifiques ou théologiques. La présentation et le traitement des objections à ces divers arguments sera, quant à elle, effectuée à l'aide de l'importante correspondance issue de la controverse soulevée par le traité, et publiée majoritairement entre 1778 et 1780³².

En ce qui concerne les éditions des textes que nous avons employées, notons que, par le passé, un ample usage de la compilation *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley, L.L.D. F.R.S. &c.* (25 vols, 1817-1832), publiée par John T. Rutt, a été fait par les commentateurs de la pensée priestleyenne. Toutefois, en ce qui concerne les travaux présentés ici, le recours à cette compilation a été évité autant que possible. En effet, le travail d'édition de Rutt a été critiqué à maintes reprises³³, dû aux nombreuses modifications et omissions qui affectent principalement

³² Ce groupe de correspondants comprend le moraliste Richard Price, le pasteur unitarien John Palmer, le prêtre anglican Samuel Horsley, le penseur catholique Joseph Berington et le mythographe Jacob Bryant. À ces derniers doivent être ajoutés Joseph Fisher, Manasseh Dawes, Joseph Benson et James Purves, qui ont publié du vivant de Priestley leurs critiques de sa doctrine, mais à qui ce dernier n'a pas, à notre connaissance, répondu directement. Leurs textes seront toutefois utiles pour saisir l'ampleur de la critique de la doctrine priestleyenne par ses contemporains.

³³ La critique la plus détaillée de la méthodologie de Rutt se trouve dans S. MILLS. « Aspects of a Polymath: Unveiling J T Rutt's edition of Joseph Priestley's Letters to Theophilus Lindsey », *Enlightenment and Dissent*, n° 24, 2008, pp. 24-53. Voir aussi I. RIVERS and D. L. WYKES (eds). *Joseph Priestley, Scientist, Philosopher and Theologian*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 18-19; J. J. HOECKER. *Progress, Perfectibility, and the Thought of Joseph Priestley: A View of Eighteenth-Century Liberalism*, Ph. D. Thesis, University of Kentucky,

l'intégrité de la correspondance de Priestley. En ce qui concerne les textes portant sur la nécessité priestleyenne, la correspondance de 1778 avec Price se voit considérablement remaniée³⁴. Devant l'absence d'éditions critiques des écrits philosophiques priestleyens, l'emploi des éditions originales de ces œuvres a été privilégié. Quant aux traités *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* et *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, l'emploi des premières éditions a été favorisé, de manière à conserver et à mettre en évidence la chronologie des révisions et ajouts que Priestley a faits à ses doctrines philosophiques entre la première et la seconde édition de chacun d'eux. Finalement, en ce qui concerne les ouvrages des contemporains de Priestley avec lesquels il interagit, l'emploi des éditions qu'il a lues et commentées lors de la composition de ses œuvres a été privilégié, de manière à reproduire fidèlement les arguments ayant nourri ses réflexions.

1975, p. vi; R. E. SCHOFIELD. *The Enlightened Joseph Priestley* [...], pp. 3-4 (note 3); C. H. LESSER. *Joseph Priestley (1733-1804): The Mind of a Materialist* [...], pp. 8-9.

³⁴ En ce qui concerne *Philosophical Necessity*, la comparaison entre le texte original et l'édition de Rutt ne montre qu'une différence minime.

1 JOSEPH PRIESTLEY ET LA DOCTRINE DE LA NÉCESSITÉ

1.1 POURQUOI ÉTUDIER LE NÉCESSITARISME PRIESTLEYEN?

Bien que Priestley ait occupé une place importante dans la constellation des Lumières anglaises, l'obscurité dans laquelle ses idées philosophiques sont demeurées par la suite nous empêche de le considérer comme l'une des influences majeures des générations qui l'ont suivi. Plusieurs contingences non philosophiques, dont l'étude dépasse de loin les ambitions de la recherche que nous présentons ici, sont responsables du fait que, malgré l'originalité qu'il aurait été possible de trouver à l'époque dans ses doctrines (en particulier son matérialisme et son nécessaireisme), celles-ci n'ont imprégné la pensée que d'un groupe très restreint de disciples. Le même constat peut être fait au sujet de la théologie unitarienne développée par Priestley tout au long de sa vie, qui a sombré rapidement dans l'oubli à partir du second quart du 19^e siècle. On se trouve ainsi tout à fait justifié de poser la question de la pertinence d'une étude de la nature et des fondements du nécessaireisme priestleyen, et de demander en quoi cette étude ne fait pas que relever d'une simple curiosité historique, sans grand impact pour l'histoire de la philosophie.

1.1.1 IMPORTANCE EN LIEN AVEC L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES ANGLAISES

Nous pouvons répondre à cette question de deux manières. Tout d'abord, nous considérons, avec James A. Harris, que l'apogée du débat anglais sur la liberté et la nécessité se situe à la fin du 18^e siècle dans l'opposition entre Priestley et Thomas Reid. Comme le fait remarquer Harris, les partisans de la nécessité et du libre arbitre qui vont les suivre vont avoir tendance à s'identifier

explicitement à l'un d'eux, et ce jusqu'au second quart du 19^e siècle¹. Cette constatation est à elle seule suffisante pour justifier une étude de la doctrine priestleyenne, surtout si l'on considère que la doctrine reidienne du libre arbitre a, pour sa part, fait l'objet de nombreuses études pendant les dernières décennies, et que la notion de causalité agentive qu'il développe est encore discutée dans le débat philosophique contemporain sur la liberté humaine. Une étude approfondie de la nécessité priestleyenne montre aussi un intérêt en ce qu'elle se distingue de la doctrine développée par Jonathan Edwards, lui aussi l'une des figures de proue du débat sur la liberté et la nécessité, mais dans le contexte bien différent de l'opposition à la théologie arminienne en sol américain. Certains disciples de Reid, tel que Dugald Stewart, considéraient Edwards comme le plus redoutable défenseur de la nécessité², mais plusieurs partisans du libre arbitre, dont Reid, ont écrit de manière à répondre, implicitement ou explicitement, aux idées contenues dans *Philosophical Necessity*. Nous jugeons donc qu'une compréhension adéquate du nécessitarisme des Lumières anglaises ne peut se faire sans un examen approfondi des écrits priestleyens.

1.1.2 IMPORTANCE EN LIEN AVEC L'ÉTUDE DE L'ŒUVRE PRIESTLEYENNE

L'étude de la doctrine priestleyenne revêt aussi une importance capitale pour le chercheur qui s'intéresse aux visées du système philosophico-théologique qui prend forme à travers l'ensemble des écrits de Priestley. Ce système, dont il va défendre les implications jusqu'à la fin de ses jours³,

¹ J. A. HARRIS. *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Ser. « Oxford Philosophical Monographs », Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 17.

² D. STEWART. *The Works of Dugald Stewart. In Seven Volumes*, vol. VI, Cambridge, Hilliard and Brown, 1829, p. 281.

³ Ce système prend sa forme mature entre 1777 et 1782, et demeure essentiellement inchangé par la suite. L'année 1782 est particulièrement importante, puisqu'elle correspond à l'année de publication de la seconde édition de *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, de *Philosophical Necessity* et de *Institutes of Natural and Revealed Religion*, ainsi que de la première édition de *An History of the Corruptions of Christianity*. Avec *Letters to a Philosophical Unbeliever*, publié en 1780, ces ouvrages contiennent la pensée mature de Priestley en matière de métaphysique, de nature humaine, de déterminisme, de philosophie morale, de théologie naturelle et de christologie.

et dont trois des doctrines cardinales⁴ sont (1) le matérialisme, (2) le nécessitarisme et (3) la théologie socinienne (ou unitarienne), est asservi à un projet théologique qui traverse l'ensemble de sa carrière intellectuelle, et qui comporte deux volets complémentaires, dans lesquels la nécessité joue un rôle non négligeable.

Le premier volet de ce projet est pastoral. Si Priestley est généralement connu de nos jours pour sa contribution à la philosophie naturelle des Lumières, un examen même superficiel de son œuvre révèle l'importance qu'il accorde à la connaissance théologique, seule « connaissance » digne de ce nom⁵, et hautement supérieure à la connaissance scientifique, du fait qu'elle est vouée à l'immortalité⁶. Si les commentateurs de Priestley reconnaissent maintenant que l'étude de son œuvre doit tenir compte de son attachement à la théologie, peu distinguent celle-ci de la pastorale⁷. C'est pourtant cette dernière qui constitue l'enjeu pour lequel Priestley consacre tant de ses écrits à la théologie. De même que son rationalisme en matière de religion place la raison au-dessus des Écritures, Priestley met la vertu au-dessus de la théorie et du dogme : les actions d'un homme et leurs motifs sont hautement plus importants que les dogmes auxquels il adhère⁸. L'essence de la religion chrétienne consiste en la pratique de ses préceptes moraux, et sa finalité en la réalisation

⁴ J. PRIESTLEY. *Disquisitions Relating to Matter and Spirit. To Which is Added, the History of the Philosophical Doctrine Concerning the Soul and the Nature of Matter; with its Influence on Christianity, especially with Respect to the Doctrine of the Pre-existence of Christ*, 2nd edition improved and enlarged, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, (1st edition: 1777) 1782, Introduction, p. v.

⁵ J. PRIESTLEY. *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 1, London, Printed for J. Johnson, 1772, p. iv.

⁶ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Phlogiston Established and That of the Composition of Water Refuted*, Northumberland, Printed for the Author by A. Kennedy, 1800, Preface, p. vii.

⁷ Un des seuls commentateurs à le faire est Russell E. Richey (1972, 1973). Même Lloyd W. Chapin (1967), dans son étude exhaustive de la théologie priestleyenne, se limite à caractériser celle-ci en tant qu'entreprise apologétique, minimisant l'orientation pastorale des écrits théologiques de Priestley d'avant 1790.

⁸ R. A. SCHABERG. *Providence and Necessity: The World View of Joseph Priestley*, Ph. D. Thesis, Saint Louis University, 1975, p.57.

du bonheur de l'humanité entière (qu'elle seule permet d'atteindre)⁹ : la spéculation théologique ne sert qu'en ce qu'elle soutient de bonnes dispositions morales¹⁰. À l'intérieur de cette religion, l'Église, le pasteur et même Christ jouent des rôles éducationnels et non sacerdotaux¹¹, ce pourquoi les écrits pastoraux de Priestley ont pour finalité l'éducation morale et religieuse des jeunes Dissidents rationnels anglais, de manière à favoriser chez eux vertu et dévotion, les seuls moyens sûrs de l'atteinte du bonheur¹². Entre 1755 et 1790, Priestley va publier plus d'une vingtaine d'écrits participant directement à cette visée pastorale (en plus de publier plusieurs de ses homélies, dont l'objectif est le même). De plus, l'établissement d'un système extensif d'éducation religieuse va être l'un des principaux objectifs de ses pastorats à Leeds (1767-1773), Birmingham (1781-1791) et Hackney (1791-1794).

Le second volet du projet théologique priestlyen est apologétique. C'est à partir de 1774, suite à un voyage en France, en Hollande et en Allemagne, pendant lequel Priestley réalise avec stupeur l'indifférence qui prévaut chez les philosophes du continent envers la religion chrétienne¹³, qu'il amorce un élargissement des enjeux visés par ses écrits théologiques, pour y inclure la conversion des incroyants, un enjeu auquel il va accorder une importance de premier ordre. Priestley comprend la montée du déisme et de l'athéisme (incorporés chez lui dans le terme « infidélité ») comme le produit naturel et nécessaire des « corruptions » du christianisme, c'est-à-dire des doctrines

⁹ J. PRIESTLEY. *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 3, London, Printed for J. Johnson, 1774, p. 55. Voir aussi J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part II*, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1787, pp. viii-ix.

¹⁰ J. PRIESTLEY. *Forms of Prayer and Other Offices, for the Use of Unitarian Societies*, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1783, p. xiv.

¹¹ C. H. LESSER. *Joseph Priestley (1733-1804): The Mind of a Materialist [...]*, p. 73.

¹² Richey (1972) va jusqu'à dire que Priestley était plus intéressé par l'état de la Dissidence rationnelle que par l'adoration et l'unité de Dieu, mais il est plus juste d'affirmer que la Dissidence rationnelle étant une manifestation de la véritable foi chrétienne, la participation à celle-ci était en soi un geste d'adoration en parfaite harmonie avec la volonté divine.

¹³ R. A. SCHABERG. *Providence and Necessity [...]*, p. 11.

contraires à la raison issues d'un contact entre la religion chrétienne et les religions et philosophies païennes (telles que les doctrines de la Trinité, de la préexistence de l'âme de Christ et de la divinité de Christ)¹⁴. Le seul moyen, afin d'amener les infidèles à ne plus prendre ces corruptions pour la vraie religion, est d'en expurger complètement le christianisme. Cette épuration se fait à travers l'élaboration d'une religion rationnelle (consistant en une forme de théologie unitarienne) dont Priestley se fait l'apôtre, et qu'il juge apte à convertir à la fois athées, déistes, Juifs et Musulmans, et à amener ceux-ci à développer dévotion et vertu :

[...] it is my firm opinion that the consequence of the increase of knowledge, and especially the prevalence of rational sentiments, will be the increase of virtue; that unitarianism will be the only cure of infidelity; and that it will, by this means, prevent the evils of which infidelity is the cause¹⁵.

C'est cette conviction qui va amener Priestley à écrire de très nombreux ouvrages visant (1) à faire l'inventaire des doctrines qu'il juge être des corruptions du christianisme et à les combattre, (2) à montrer l'historicité des récits de miracles et des récits d'accomplissements de prophéties du texte biblique, (3) à contrer les critiques contemporaines de la théologie naturelle, (4) à formuler une apologétique adaptée aux Juifs et aux Musulmans et (5) à montrer la supériorité morale de la foi chrétienne par rapport aux religions et philosophies païennes.

Si les amis et ennemis de Priestley vont, à maintes reprises, lui communiquer leur souhait de le voir délaisser la théologie afin de se consacrer pleinement à l'étude des gaz¹⁶, celui-ci va leur répondre non seulement en réaffirmant à quel point il considère la première supérieure à la

¹⁴ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, 2nd edition, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, (1st edition: 1780) 1787, pp. iv-v.

¹⁵ J. PRIESTLEY. *Defences of Unitarianism for the Years 1788 & 1789*, Birmingham, Printed by J. Thompson for J. Johnson, 1790, p. 105.

¹⁶ J. PRIESTLEY. *Disquisitions Relating to Matter and Spirit. To Which is Added, the History of the Philosophical Doctrine Concerning the Soul and the Nature of Matter; with its Influence on Christianity, especially with Respect to the Doctrine of the Pre-existence of Christ*, London, Printed for J. Johnson, 1777, pp. xxiii-xxiv; C. H. LESSER. *Joseph Priestley (1733-1804): The Mind of a Materialist* [...], pp. 84-85.

seconde¹⁷, mais aussi en se montrant prêt à risquer sa popularité acquise à travers ses travaux scientifiques pour convaincre les penseurs incroyants de la vérité de la foi chrétienne¹⁸. Il ne faut toutefois pas penser que le travail de Priestley en philosophie naturelle se trouve en marge de son projet théologique. Au contraire, il affirme clairement son utilité pour son entreprise pastorale. Dans la préface de *The History and Present State of Electricity* (1767), Priestley rappelle à ses collègues que la culture de la moralité, de la bienveillance et de la piété est l'usage le plus noble qui puisse être fait de la philosophie naturelle, d'où le devoir moral d'user de ses facultés rationnelles afin d'acquérir une meilleure compréhension de la nature :

[...] the immediate use of natural science is the power it gives us over nature, [...] whereby human life is, in its present state, made more comfortable and happy; [...] the greatest, and noblest use of philosophical speculation is the discipline of the heart, and the opportunity it affords of inculcating benevolent and pious sentiments upon the mind¹⁹.

Priestley va aussi souligner, dans ses mémoires, la contribution importante de ses travaux scientifiques à son entreprise apologétique :

I can truly say, that the greatest satisfaction I receive from the success of my philosophical pursuits, arises from the weight it may give to my attempts to defend Christianity, and to free it from those corruptions which prevent its reception with philosophical and thinking persons, whose influence with the vulgar and unthinking is very great²⁰.

Ce portrait concis du projet intellectuel priestleyen nous permet d'apprécier le rôle essentiel et fondationnel qu'y joue la doctrine de la nécessité, à la lumière de la présentation que Priestley fait de cette dernière et de ses implications morales. En ce qui concerne le volet pastoral, la nécessité

¹⁷ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Phlogiston Established, and that of the Composition of Water Refuted*, Second edition, Northumberland, Printed for P. Byrne by Andrew Kennedy, (1st edition: 1800) 1803, pp. viii-ix.

¹⁸ J. PRIESTLEY. *Letters to the Philosophers and Politicians of France, on the Subject of Religion*, London, Printed for J. Johnson, 1793, pp. 12-13.

¹⁹ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. xix.

²⁰ J. PRIESTLEY. *Memoirs of the Rev. Dr. Joseph Priestley, to the Year 1795, Written by Himself, with a Continuation to the Time of His Decease, by His Son, Joseph Priestley*, Reprinted from the American Edition, London, Printed by J. Johnson, 1809, pp. 67-68.

rend possible et assure l'efficacité de l'éducation morale et religieuse préconisée par Priestley, de par l'invariabilité de la relation qu'elle établit entre les motifs et les actions des agents : sans elle, toute éducation visant à influencer le caractère est impossible²¹. Elle favorise aussi la dévotion en renforçant le sentiment de dépendance de l'agent envers Dieu, source ultime de toutes ses actions²². En ce qui a trait au volet apologétique du projet priestleyen, la nécessité contribue à l'effort d'élaboration d'un christianisme rationnel et attirant aux yeux des infidèles, en ce qu'elle contribue (1) à fonder l'argument cosmologique²³ (2) à formuler une réponse cohérente (bien que non orthodoxe) au problème du mal et (3) à soutenir des doctrines jugées essentielles, telles que la prescience divine et l'existence d'un gouvernement moral divin. Elle contribue aussi à assurer l'apologète que ses efforts ne sont pas vains, puisque contribuant directement au dessein divin, tout infidèle étant déterminé à devenir un véritable dévot²⁴. Finalement, par le lien de dépendance qu'elle effectue entre les événements passés, présents et futurs, et aussi par l'importance qu'elle doit amener les hommes à accorder à leurs propres actions, la nécessité encourage ceux-ci à cesser de se concentrer uniquement sur les plaisirs immédiats et les problèmes du monde (une attitude que Priestley voit comme l'une des causes de la montée de l'infidélité), et à s'intéresser aux choses pointant vers une existence future²⁵. Il est à noter que pour Priestley, la doctrine du libre arbitre était incapable de remplir ces divers rôles attribués à la doctrine de la nécessité, tant au niveau pastoral qu'apologétique.

²¹ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 73-74, 85-86.

²² J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 107-108; J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 394-395.

²³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 15.

²⁴ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. x-xi, 126-127; J. PRIESTLEY. *Notes on All the Books of Scripture, For the Use of the Pulpit and Private Families*, vol. IV, Printed for the Author by Andrew Kennedy, 1804, pp. 661-662.

²⁵ J. PRIESTLEY. *Observations on the Increase of Infidelity: By Joseph Priestley, L.L.D. F.R.S. &c. &c. To Which are Added, Animadversions on the Writings of Several Modern Unbelievers, and Especially the Ruins of Mr. Volney*, Philadelphia, Printed for Thomas Dobson, 1797, pp. 8-27.

Ainsi, à la lumière de ces considérations, en plus de faire la promotion du nécessaire, *Philosophical Necessity* peut être considéré comme un effort d'explicitation du fondement rationnel de méthodes pédagogiques dont Priestley est convaincu de l'efficacité depuis des décennies, et comme visant à renforcer la rationalité et la cohérence de la théologie priestleyenne, faisant de la nécessité un outil de défense de la foi chrétienne (dans une moindre mesure, toutefois, que l'histoire ou la théologie naturelle). Pour ces raisons, l'étude du traité est une étape incontournable de l'étude de la pensée priestleyenne dans son ensemble.

1.2 LE PASSAGE À DAVENTRY ET LE REJET DU LIBRE ARBITRE

Si le traitement le plus exhaustif de la nécessité effectué par Priestley se trouve bien dans *Philosophical Necessity*, on trouve des mentions de la doctrine dans plusieurs ouvrages dont la publication précède celle de ce traité. En effet, alors que Priestley est connu pour avoir changé de position sur plusieurs questions politiques, théologiques et philosophiques au cours de sa longue carrière intellectuelle, il va demeurer un fervent apôtre de la nécessité pendant l'ensemble de celle-ci. Il faut remonter à ses années de formation à l'Académie de Daventry (entre 1751 et 1755) pour trouver le moment où il délaisse la défense de la doctrine arminienne du libre arbitre²⁶ pour adhérer à la nécessité²⁷. L'académie emploie le curriculum philosophique établi par Philip Doddridge, dans

²⁶ Priestley relate dans ses mémoires sa défense du libre arbitre dans une correspondance (non publiée) avec Peter Annet. Voir J. PRIESTLEY. *Memoirs* [...], pp. 10-11, 13-14. Il se qualifie lui-même en tant qu'arminien lors de son entrée à Daventry. Toutefois, au 18^e siècle, ce terme ne désigne pas seulement les adhérents à la théologie de Jacob Arminius (1559/60-1609) : de manière plus générale, il dénote les simples opposants à la prédestination calviniste, dont fait partie Priestley.

²⁷ J. PRIESTLEY. *Memoirs* [...], p. 14. Dans la préface de son édition des écrits politiques de Priestley, Peter N. Miller commet une erreur en avançant que l'abandon du libre arbitre et de l'autodétermination divine chez Priestley se produit dans les années 1770, et qu'il s'observe pour la première fois dans le premier volume des *Institutes* (1772) et dans *Hartley's Theory of the Human Mind* (1775). Miller se sert de ce constat pour affirmer que Priestley ne pouvait lutter pour une plus grande liberté philosophique ou intellectuelle sur la base d'une corrélation avec le libre arbitre humain, comme ses contemporains. Il s'en sert aussi pour expliquer le ton de plus en plus millénariste des écrits priestleyens tardifs. Si son analyse n'est pas complètement inexacte, il est toutefois indiscutable que l'abandon du

lequel une grande attention est portée aux questions liées à la liberté et à la nécessité²⁸. Doddridge, lui-même partisan du libre arbitre, présente dans ses leçons des objections à cette doctrine qui sont souvent tirées de *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* d'Anthony Collins. C'est à travers cet ouvrage que Priestley va découvrir la doctrine de la nécessité et qu'il va devenir convaincu de sa vérité²⁹. Collins va toujours demeurer, à ses yeux, le penseur ayant le mieux réussi à clarifier la question de la liberté et de la nécessité, après que Locke l'eut considérablement obscurcie par ses propos inconsistants sur l'idée de puissance³⁰. Son appréciation de la clarté et de la concision du texte de Collins va amener Priestley à le republier en 1790.

À travers les leçons de Doddridge, Priestley entre aussi en contact avec *Observations on Man*, l'*opus magnum* de David Hartley. On ne peut mentionner cet ouvrage sans souligner son importance plus que considérable dans le développement intellectuel de Priestley, qui va écrire à son sujet : « I do not hesitate to rank Hartley's *Observations on Man* among the greatest efforts of human genius; and, considering the great importance of the object of it, I am clearly of opinion

libre arbitre par Priestley se produit beaucoup plus tôt qu'il ne le laisse entendre. Voir J. PRIESTLEY and P. N. MILLER. *Priestley: Political Writings*, edited by Peter N. Miller, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. xv-xvi.

²⁸ Au sujet du curriculum de Doddridge, Priestley écrit : « [it] was exceedingly favourable to free enquiry, as we were referred to authors on both sides of every question, and were even required to give an account of them. » Voir J. PRIESTLEY. *Memoirs* [...], p. 16. Simon Mills maintient que la première édition de *Lectures on Pneumatology* (1763) de Doddridge est assez proche de ce que Priestley aurait étudié. Doddridge y formule les arguments en faveur du libre arbitre que Priestley va traiter en 1777. Une description détaillée du curriculum de Doddridge et de son traitement du débat sur la liberté et de la nécessité, peut être trouvée dans S. MILLS, *Joseph Priestley and the Intellectual Culture of Rational Dissent, 1752-1796*, Ph. D. Thesis, University of London, 2009, pp. 22-40.

²⁹ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. xxx.

³⁰ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. xxix-xxx. Le chapitre XXI du second livre de *An Essay Concerning Human Understanding* de Locke est largement reconnu pour son manque de clarté, voire pour ses incohérences, ce qui est principalement dû aux nombreuses modifications que Locke y a amenées à travers les différentes éditions de l'ouvrage. Comme James A. Harris le fait remarquer, le flou laissé par Locke sur la liberté et sur la détermination des actions humaines a eu comme effet qu'au cours du 18^e siècle et les partisans de la nécessité, et les partisans du libre arbitre l'ont considéré comme l'un des leurs. L'exposition de la position lockéenne dépasse les visées de ce mémoire, mais une analyse des mutations des passages pertinents de l'*Essay* peut être trouvée dans J. A. HARRIS. *Of Liberty and Necessity* [...], pp. 19-40.

that it is, without exception, the most valuable production of the mind of man³¹. » Ensemble, les deux parties de *Observations on Man* introduisent la théorie psychologique hartleyenne, qui est une radicalisation de la théorie lockéenne des idées articulée autour de la loi de l'association des idées, formulée pour la première fois à la proposition 10 : « Any Sensations A, B, C, &c. by being associated with one another a sufficient Number of Times, get such a power over the corresponding Ideas a, b, c, &c. that any one of the Sensations A, when impressed alone, shall be able to excite in the Mind b, c, &c. the Ideas of the rest³². » Hartley montre que la loi de l'association est suffisante afin de rendre compte de la formation de l'ensemble de nos idées les plus complexes, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à une seconde source pour nos idées, comme le faisait Locke dans *An Essay Concerning Human Understanding* en introduisant les idées simples et complexes issues de la réflexion. Mais Hartley va plus loin : la loi de l'association permet non seulement d'expliquer l'origine des idées, mais aussi l'ensemble des phénomènes mentaux, tels que le langage, le raisonnement, la volonté et les passions, ainsi que l'origine des mouvements volontaires et des réflexes physiques. La présentation de l'associationnisme est accompagnée de celle de son corrélat physique, la théorie des vibrations, qui vise à expliquer la manière dont les sensations affectent et font vibrer la substance médullaire du cerveau, dans laquelle elles subsistent sous la forme de traces (que Hartley nomme « vibratiuncles³³ »). La substance médullaire du cerveau se trouve être le lieu à partir duquel les vibrations sont présentées à l'esprit de manière à former ses idées. La deuxième partie d'*Observations on Man* introduit, pour sa part, les

³¹ J. PRIESTLEY. *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 3, p. xxi.

³² D. HARTLEY. *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations. In Two Parts*, London, Printed by S. Richardson, 1749, part 1, p. 65. La seconde formulation de la loi, trouvée à la proposition 11, sert à illustrer le parallélisme que Hartley cherche à établir entre l'ordre des événements mentaux et les affects du cerveau.

³³ D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part 1, p. 58.

implications morales et religieuses de l'associationnisme, incluant la notion fondamentale de l'anéantissement du soi, étape finale du développement psychologique et religieux de l'humain.

Même s'il ne va pas jusqu'à adopter l'entièreté de la pensée hartleyenne, Priestley ne va pas hésiter à affirmer que *Observations on Man* est l'ouvrage le plus marquant dans sa vie après les Écritures³⁴. L'œuvre hartleyenne commence à influencer le jeune Priestley dès le moment où celui-ci en étudie la première partie à Daventry, entre le 26 octobre et le 12 novembre 1754³⁵. La conclusion de la première partie contient une discussion de la doctrine de la nécessité (ou « Mechanism of human Actions »³⁶), que Hartley considère être une implication indubitable de la psychologie associationniste. Dans ses mémoires, Priestley souligne la manière dont cette lecture le confirme, à ce moment, dans la voie du nécessitarisme :

It established in me the belief of the doctrine of Necessity, which I first learned from Collins; it greatly improved that disposition to piety which I brought to the academy, and freed it from the rigour with which it had been tinctured. Indeed, I do not know whether the consideration of Dr. Hartley's theory contributes more to enlighten the mind, or improve the heart; it effects both in so super-eminent a degree³⁷.

Jamais plus Priestley ne doutera de la vérité de la thèse nécessitariste après ce premier contact à Daventry. À partir de la mi-novembre 1754, peu de temps après sa lecture de Hartley, son journal commence à relater ses premiers pas en tant que promoteur de la doctrine, à travers deux essais sur le sujet (*Practical Necessity* et *Liberty no Foundation for Praise or Blame*)³⁸. Mais même s'il commence à développer ses réflexions sur la nécessité à Daventry, il faut attendre près de vingt

³⁴ J. PRIESTLEY. *An Examination of Dr. Reid's Inquiry* [...], 1774, p. xix.

³⁵ T. RAIL and B. THOMAS. « Joseph Priestley's Journal While at Daventry Academy, 1754 », *Enlightenment and Dissent*, n° 13, 1994, pp. 89-93.

³⁶ D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part 1, p. 500.

³⁷ J. PRIESTLEY. *Memoirs* [...], p. 17.

³⁸ T. RAIL and B. THOMAS. « Joseph Priestley's Journal [...] », pp. 94-104.

ans après sa sortie de l'académie pour trouver les premières mentions explicites de celle-ci dans ses publications, d'abord dans l'*Examination*, puis dans *Hartley's Theory of the Human Mind*.

1.3 LES PREMIÈRES MENTIONS DE LA NÉCESSITÉ DANS LES PUBLICATIONS PRIESTLEYENNES

L'*Examination* de 1774 contient la réplique priestleyenne à la philosophie écossaise du sens commun telle que présentée dans les écrits de trois de ses contemporains : Thomas Reid, James Beattie et James Oswald. Priestley s'empporte contre leur rejet de la théorie lockéenne des idées, rejet motivé par leur conviction que cette dernière mène au scepticisme de Hume à l'égard de nos idées les plus fondamentales. Il critique aussi l'appel qu'ils font au sens commun (qu'Oswald en particulier considère comme surpassant toute forme de raisonnement en matière de religion³⁹), le considérant comme une tentative de surmonter le scepticisme qu'ils décrient en réintroduisant l'innéisme sous la forme d'un ensemble de principes instinctifs faisant de chaque homme, quel qu'il soit, une autorité sur des questions comme celle de la liberté humaine. La section de ce premier ouvrage proprement philosophique de Priestley qui nous intéresse est celle contenant sa défense de la doctrine de la nécessité face aux attaques lancées contre elle par Beattie en 1770 dans *An Essay on the Nature and Immutability of Truth*. La perspective de Beattie sur la doctrine s'apparente grandement à celle de ses contemporains partisans du libre arbitre : la nécessité est « répugnante à la croyance générale de l'humanité⁴⁰, » s'assimile au fatalisme et mine la responsabilité morale, la justification rationnelle du châtiment et le fondement de la bonté divine⁴¹. La

³⁹ J. OSWALD. *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, 2nd edition, London, Printed by J. Hughs, (1st edition: 1767) 1768, pp. 8-9.

⁴⁰ J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, 5th edition corrected, London, Printed for Edward and Charles Dilly, (1st edition: 1771) 1774, p. 360.

⁴¹ J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* [...], p. 355.

mise en pratique de ses principes ne peut que faire sombrer tout homme dans l'irrationalisme de Don Quichotte⁴². À l'opposé de la nécessité, le libre arbitre se trouve être la condition nécessaire de toute responsabilité morale⁴³. Toutefois, si l'on peut rejeter les arguments et la méthode de raisonnement des nécessitaristes sur la base des implications désastreuses de leur doctrine, ce n'est pas par une argumentation concurrente que la vérité du libre arbitre est reconnue, mais par l'autorité du sentiment par lequel la croyance en ce pouvoir s'impose⁴⁴ : « My liberty, [...] I cannot prove by argument, but there is not a truth in geometry of which I am more certain⁴⁵. » Conférée par Dieu, et composante essentielle du bonheur humain, la croyance en notre libre arbitre est aussi certaine que la croyance en l'existence de la matière⁴⁶. La réponse de Priestley à Beattie est décevante. Tout d'abord, le ton de l'*Examination* est souvent aussi méprisant que celui de Beattie et Oswald à l'égard de ceux qui osent questionner la doctrine du libre arbitre, et diamétralement opposé à celui de l'échange qui se tiendra par la suite entre Priestley et Richard Price en 1778. Des années plus tard, Priestley va exprimer des regrets à l'égard de son attitude au moment d'écrire l'ouvrage⁴⁷. Mais ce qui est plus important est que ce ton est symptomatique d'une lecture superficielle par Priestley des écrits de Beattie et qui entraîne une tendance à caricaturer les propos de ce dernier, notamment sa position sur la compatibilité du libre arbitre avec la doctrine de la prescience divine⁴⁸. Pour ces raisons, il est difficile de voir en cette première publication de Priestley sur la nécessité une contribution significative à l'élaboration de son nécessitarisme.

⁴² J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* [...], pp. 326, 359.

⁴³ J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* [...], pp. 309-310.

⁴⁴ J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* [...], p. 313.

⁴⁵ J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* [...], p. 295.

⁴⁶ J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* [...], p. 360.

⁴⁷ J. PRIESTLEY. *Memoirs* [...], pp. 70-71.

⁴⁸ La présentation des propos de Beattie à ce sujet et l'analyse des commentaires de Priestley seront effectuées dans le chapitre 3.

L'année suivant la publication de l'*Examination* paraît *Hartley's Theory of Human Mind*, un abrégé des deux parties de *Observations on Man* ayant pour objectif de présenter l'associationnisme hartleyen sans « l'encombrer » du système religieux de son auteur ou de la doctrine des vibrations, et qui sera responsable de la redécouverte des idées hartleyennes par les penseurs du 19^e siècle. L'élément le plus intéressant de cet ouvrage en ce qui nous concerne consiste dans le travail d'édition réalisé par Priestley et qui a pour effet de conférer à la doctrine de la nécessité une place beaucoup plus importante dans la pensée de Hartley que ce dernier ne le laissait entendre. Dans *Observations on Man*, Hartley présente la doctrine en tant qu'un corolaire de l'association des idées qu'il n'a reconnu que tardivement⁴⁹, et lui accorde une importance beaucoup moindre qu'aux autres notions et sujets traités au sein de son œuvre. Néanmoins, la manière dont Priestley réunit à la toute fin de son abrégé l'ensemble des sections d'*Observations on Man* traitant de la nécessité donne à celle-ci l'allure de point culminant de la doctrine hartleyenne. Nous nous accordons avec Hatch pour suggérer que cette organisation reflète davantage la fascination de Priestley pour la nécessité que la prudence de Hartley à son égard⁵⁰. À ces considérations s'ajoute le fait que la toute dernière section de l'abrégé, intitulée *On the Practical Application of the Doctrine of Necessity*, ne figure nulle part dans *Observations on Man*, et constitue ainsi un ajout silencieux de la part de Priestley, ce qui n'est pas anodin puisque cette dernière section a pour conséquence de durcir considérablement, aux yeux du lecteur de l'abrégé, la perspective hartleyenne sur la doctrine du libre arbitre contenue dans l'œuvre originale. En effet, Priestley introduit une critique des implications morales de la doctrine du libre arbitre beaucoup plus sévère que celle de Hartley, dont les propos sont fortement nuancés. Si Hartley maintient que la nécessité

⁴⁹ D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part 1, p. vi.

⁵⁰ R. B. HATCH. « Joseph Priestley: An Addition to Hartley's Observations », *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, n° 3, July – September 1975, p. 548.

a une tendance plus grande que le libre arbitre à engendrer un profond sentiment d'humilité chez l'homme, il est toutefois d'avis que les deux doctrines ont le potentiel de faire progresser l'humanité vers son véritable bonheur et que la différence entre leurs influences morales respectives est, somme toute, mince⁵¹. Ce ton conciliant disparaît dans la section ajoutée par Priestley, pour qui l'humilité chez un partisan du libre arbitre est un signe clair d'un écart existant chez lui entre théorie et pratique, des propos qui font écho à la caractérisation qu'il fera quelques années plus tard du libre arbitre en tant que doctrine dangereuse⁵².

1.4 LE TRAITÉ *THE DOCTRINE OF PHILOSOPHICAL NECESSITY ILLUSTRATED*

Nous avons déjà mentionné que Priestley plaçait la vertu au-dessus du dogme et la pratique au-dessus des spéculations métaphysiques. L'examen de ses premiers écrits sur la nécessité nous permet d'illustrer cette tendance, puisqu'ils le montrent moins préoccupé par la défense des arguments philosophiques en faveur de la doctrine que par la défense de ses implications morales contre ses détracteurs. C'est cette même préoccupation qui amène Priestley à publier *Philosophical Necessity* en 1777. L'édition originale du traité se présente en tant que collection de douze courts essais (auxquels s'ajoute un treizième dans l'édition de 1782) visant à fournir suffisamment d'arguments et d'illustrations afin de montrer que le nécessitarisme permet de rendre compte de l'ensemble des choix et actions volontaires habituellement attribués au libre arbitre (essais I à V), à expliquer en quoi la nécessité exerce une influence morale désirable sur l'homme (essais VI à IX) et à rassurer ceux qui voient en elle une menace pour la théologie chrétienne (essais X à XII).

⁵¹ J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind on the Principle of the Association of Ideas, with Essays Relating to the Subject of it*, London, Printed for J. Johnson, 1775, pp. 338, 344.

⁵² J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind* [...], pp. 365-366.

Priestley ne se considère ni comme le premier défenseur de la nécessité, ni comme son meilleur représentant, et n'hésite pas à nommer ceux qui l'ont inspiré ou qui ont fourni de meilleures illustrations que lui. Il attribue à Hobbes la première formulation de la forme moderne de la doctrine, ayant permis de la distinguer du fatalisme musulman et de la prédestination affirmée par les Réformateurs et les Jansénistes⁵³. Comme ses prédécesseurs, Priestley juge que le sens des termes de la controverse entourant la question de la liberté et de la nécessité a été considérablement obscurci par les excès de la métaphysique *a priori* de partisans du libre arbitre tels que Clarke. La clarification de la question de la liberté humaine passe par une entreprise de redéfinition de ces termes qu'il entame en exposant sa position dans deux passages qu'il convient de citer au long :

[...] I allow to man all the liberty, or power, that is *possible in itself*, and to which the ideas of mankind in general ever go, which is *the power of doing whatever they will, or please*, both with respect to the operations of their minds, and the motions of their bodies, uncontrolled by any foreign principle, or cause. Thus every man is at liberty to turn his thoughts to whatever subject he pleases, to consider the reasons for or against any scheme or proposition, and to reflect upon them as long as he shall think proper; as well as to walk wherever he pleases, and to do whatever his hands and other limbs are capable of doing⁵⁴.

All the *liberty*, or rather *power*, that I say a man has not, is that of *doing several things when all the previous circumstances* (including the *state of his mind*, and his *views of things*) are precisely the same. What I contend for is that, with the same state of mind, the same strength of any particular passion, for example, and the same views of things, as any particular object appearing equally desirable, he would always, voluntarily, make the same choice, and come to the same determination. [...] In other words, I maintain that there is some *fixed law of nature respecting the will*, as well as the other powers of the mind, and every thing else in the constitutions of nature; and consequently that it is never determined without some real or apparent *cause* foreign to itself, i. e. without some *motive of choice*, or that motives influence us in some definite and invariable manner so that every volition, or choice, is constantly regulated, and determined, by what precedes it. And this *constant* determination of mind, according to the motives presented to it, is all that I mean by its *necessary determination*. This being admitted to be the fact, there will be a necessary connection between all things past, present, and to come, in the way of proper *cause and effect*, as much in the intellectual, as in the natural world; so that, how little soever the bulk of mankind may be apprehensive of it, or staggered by it, according to the established laws of nature, no event could have been otherwise than it *has been, is, or is to be*, and therefore

⁵³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. xxvi-xxvii.

⁵⁴ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 2.

all things past, present, and to come, are precisely what the Author of nature really intended them to be, and has made provision for⁵⁵.

Bien que l'ensemble des arguments de *Philosophical Necessity* vise à convaincre le lecteur de la supériorité du nécessitarisme sur le libre arbitre, quatre arguments ayant pour objectif de prouver la vérité de la doctrine de la nécessité, sans égard à ses implications morales, peuvent être reconstitués à partir du texte du traité et des écrits priestleyens de la même période. Le premier de ces arguments est fondé sur la métaphysique moniste et matérialiste développée en 1777 dans *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*. Priestley publie *Philosophical Necessity* en tant qu'appendice aux *Disquisitions*, de manière à mettre en évidence sa conviction que la doctrine de la nécessité est une conséquence directe du matérialisme, et donc que tout argument en faveur du second est aussi un argument en faveur de la première⁵⁶. Cet argument à partir du matérialisme, si important soit-il, n'est toutefois ni celui que Priestley privilégie dans ses écrits sur le nécessitarisme, ni celui qui suscite le plus de réponses de la part de ses opposants, ce pourquoi nous le traiterons uniquement dans le chapitre 4, de manière à présenter d'abord, dans les chapitres 2 et 3, des arguments auxquels Priestley accorde davantage d'importance dans *Philosophical Necessity* et dans l'abondante correspondance qui suit sa publication. Le premier de ces arguments, formulé à partir d'une analyse de la nature des relations causales et de l'existence des lois naturelles, est considéré par Priestley comme le plus apte à convaincre son lectorat hésitant à adhérer au matérialisme, et sera présenté dans le chapitre 2. Puisque les propos de Priestley relatifs à la causalité servent aussi à introduire la description du mécanisme de l'esprit humain effectuée dans *Philosophical Necessity* et qui sert de fondement à ses principales critiques à l'endroit du libre arbitre, c'est lui que nous avons choisi de privilégier dans nos recherches, ainsi que le traitement

⁵⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 7-8.

⁵⁶ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. xix-xx.

des difficultés qu'il entraîne. Le chapitre 3 sera voué à la présentation d'un argument pouvant être identifié dans la description priestleyenne de la nature de la volonté et du rôle des motifs dans les choix moraux d'un agent. C'est lui qui a suscité le plus de réponses de la part des opposants de Priestley, et c'est dans sa formulation que l'on peut identifier certains des emprunts les plus importants que Priestley fait à l'associationnisme hartleyen dans l'élaboration de son nécessaire. Quant au chapitre 5, il sera consacré à un argument faisant appel à la doctrine chrétienne de la prescience divine dont Priestley admire la force et qui se retrouve, sous des formes relativement similaires, dans les textes de nombreux penseurs de la nécessité. Dans ses écrits philosophiques, Priestley consacre beaucoup d'efforts à montrer la consistance des doctrines qu'il développe avec une interprétation juste des Écritures, mais l'argument dont ce dernier chapitre traite vise à établir la nécessité sur un fondement théologique, en en faisant une conséquence de la prescience divine. Nous sommes confiants que le traitement de ces arguments nous permettra d'acquérir une compréhension adéquate de la doctrine priestleyenne de la nécessité philosophique, de ses insuffisances théoriques et de son importance dans la pensée priestleyenne dans son ensemble.

2 L'ARGUMENT À PARTIR DE LA CONSIDÉRATION DES RELATIONS CAUSALES ET DE LA LÉGALITÉ DE LA NATURE

2.1 PRÉSENTATION DE L'ARGUMENT

Les passages dans lesquels Priestley explique comment la nécessité des événements naturels et moraux peut être inférée à partir de la considération des relations causales se trouvent principalement dans *Philosophical Necessity, A Free Discussion*, ainsi que dans ses deux lettres au révérend John Palmer. À l'intérieur de tous ces écrits, Priestley demeure sans équivoque quant à la force et à la suffisance de son raisonnement pour montrer la vérité de sa doctrine : « There does not appear to me to be, in the whole compass of reasoning, that I am acquainted with, a more conclusive argument, than that for the doctrine of necessity from the consideration of the nature of *cause and effect*¹. » L'argument qu'il formule peut s'exprimer de manière succincte comme ceci :

- (P1) Tout événement naturel ou volition est un effet.
- (P2) Tout effet possède une cause.
- (P3) Toute cause est une cause nécessaire.

(C) Tout événement naturel ou volition possède une cause nécessaire.

On peut d'abord faire remarquer que les deux premières prémisses de l'argument ne sont pas sujettes à controverse chez les contemporains de Priestley. Nécessitaristes et partisans du libre arbitre ne s'entendent pas sur la nature des causes à attribuer aux volitions humaines, mais cela n'empêche pas ces dernières d'être considérées par les deux groupes comme des effets : « For that

¹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity, in Correspondence Between Dr. Price and Dr. Priestley*, London, Printed for J. Johnson, 1778, p. 296.

there can be any effect without a cause, no advocate for the doctrine of liberty has, I believe, ever asserted². » En ce qui concerne la seconde prémisse, Priestley tient pour universellement admis qu'aucun effet ne peut être produit sans cause³, affirmation qui n'est pas remise en question par ses correspondants. Par conséquent, la majeure partie du second essai de *Philosophical Necessity* est vouée à une discussion visant à dériver le caractère nécessaire de toute cause en procédant tout d'abord à l'analyse de la notion même de la causalité. Priestley n'est pas le seul à employer une telle stratégie, et si nous ne faisons que considérer la formulation de l'argument priestleyen présentée plus haut, il serait ardu de lui trouver un quelconque caractère distinctif. En effet, dès le *Short Tract* de 1630, Hobbes a recours à une analyse de la suffisance et de la nécessité des causes afin de conclure que « [e]very effect produc'd, hath had a Necessary Cause⁴ » et que « [e]very effect to be produc'd shall be produced by a Necessary Cause⁵ », conclusions qu'il défend, quelques années plus tard, dans sa controverse avec l'évêque John Bramhall. Collins, dans son *Inquiry*, introduit un argument apparenté à celui de Priestley afin de montrer l'impossibilité de la doctrine du libre arbitre : « [M]an is a necessary agent [...], because all his actions have a beginning. For whatever has a beginning must have a cause; and every cause is a necessary cause⁶. » Malgré ces rapprochements, nous montrerons, comme l'ont fait plusieurs commentateurs, que l'argument présenté par Priestley diffère de ceux de ses contemporains du fait que la signification des termes qu'il introduit ainsi que les présuppositions qu'il requiert sont

² J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], p. 4.

³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 8; J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 289.

⁴ T. HOBBS et J. BERNHARDT. *Court traité des premiers principes*, Texte, traduction et commentaire de J. Bernhardt, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 20.

⁵ T. HOBBS et J. BERNHARDT. *Court traité* [...], p. 22.

⁶ A. COLLINS. *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, 2nd edition corrected, London, Printed for R. Robinson, (1st edition: 1717) 1717, p. 57.

considérablement informées par les catégories et la terminologie qui sont propres à sa conception de la philosophie naturelle.

Au cœur de l'analyse des relations causales offerte par Priestley se trouve un principe fort de raison suffisante⁷, en vertu duquel la raison pour laquelle un événement particulier et non un autre se produit doit être trouvée dans l'ensemble de circonstances, identifiées dans le cadre spatio-temporel, qui sont toujours trouvées à précéder l'événement en question. La causalité est ici une notion relationnelle, établie à partir d'une parfaite régularité observée dans la succession des événements. Priestley diffère ici peu de Hume, en ce que la causalité est caractérisée en termes de conjonction constante d'événements. Toutefois, si pour Hume la constance de la succession d'une cause et de son effet n'est représentative que de l'habitude de l'observateur et de la régularité de l'expérience passée elle est, pour Priestley, l'indication d'une relation ontologique beaucoup plus intime entre deux événements de l'ordre naturel :

[...] a *cause* cannot be defined to be any thing but *such previous circumstances as are constantly followed by a certain effect*; the constancy of the result making us conclude that there must be a sufficient reason in the nature of things why it should be produced in those circumstances⁸.

Cette raison suffisante devant être trouvée dans la nature des choses est étroitement liée à la notion de nécessité, qui se trouve définie en tant que « [...] that property in causes, or the previous circumstances of things, that leads to absolute certainty in the effects that result from them⁹ ». Ainsi, si la conjonction constante entre deux événements est un indice de la nécessité de leur

⁷ Il est possible d'effectuer un rapprochement (ou du moins une comparaison enrichissante) entre le discours priestleyen et le discours leibnizien en ce qui a trait à la nécessité, au principe de raison suffisante, ainsi qu'au problème du mal. Néanmoins, le fait que Priestley ne fasse nulle part explicitement référence à Leibniz dans ses écrits sur le nécessitarisme justifie que nous n'élaborions pas davantage ici sur ce rapprochement.

⁸ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 11.

⁹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 290.

relation, la nécessité se trouve être, en retour, la garantie de l'invariabilité des relations causales.

Le lien qui se trouve établi entre nécessité, causalité et certitude est réitéré à plusieurs reprises :

[...] all that is ever meant by *necessity in a cause*, is that which produces *certainty in the effect*¹⁰.

[By necessity,] nothing is ever meant but the *cause of constancy*¹¹.

Cette notion de nécessité naturelle, que Priestley désigne en tant que « nécessité philosophique », ne doit pas être confondue avec la nécessité philosophique discutée dans les écrits de Jonathan Edwards, une notion strictement logique signifiant « [...] the full and fix'd Connection between the Things signified by the Subject & Predicate of a Proposition which affirms Something to be true¹² ». Il est courant pour les penseurs modernes de fournir une définition vague et générale de la nécessité en tant que « ce qui fait qu'une chose ne peut pas être autrement¹³ ». Il est clair que pour les nécessitaristes des Lumières anglaises, aucun événement de l'ordre naturel ne pourrait se dérouler autrement qu'il ne le fait, mais une telle définition montre rapidement son insuffisance, tout d'abord (1) en ce qu'elle entraîne une circularité entre la nécessité et l'expression « ne peut être autrement », l'une devant être expliquée par le moyen de l'autre, et ensuite (2) en ce qu'elle faillit à fournir une justification de l'impossibilité pour la régularité de la succession des causes et des effets d'être altérée¹⁴.

¹⁰ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 290.

¹¹ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 174.

¹² J. EDWARDS. *A Careful and Strict Enquiry Into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of the Will, Which is Supposed to be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame*, Boston, Printed by S. Kneeland, 1754, p. 16.

¹³ J. EDWARDS. *A Careful and Strict Enquiry* [...], p. 16; T. HOBBS et J. BERNHARDT. *Court traité* [...], p. 12; A. COLLINS, *A Philosophical Inquiry* [...], p. 11.

¹⁴ J. EDWARDS. *A Careful and Strict Enquiry* [...], p. 16.

C'est l'affirmation de la légalité de l'ordre naturel qui permet à Priestley d'éviter cette circularité et, du même coup, de donner la raison de la constance et de l'invariabilité des relations causales. La nécessité naturelle procède de la volonté divine d'instituer, lors de la Création, un nexus de lois régissant le cours de la nature, de manière à ce qu'en présence des mêmes circonstances, le même événement soit toujours déterminé à se produire. Le terme « loi naturelle » n'est donc pas seulement employé par Priestley pour désigner une affirmation scientifique à propos de la régularité observée dans la nature : elle désigne plutôt la régularité de la nature elle-même. Bien qu'aussi Créateur, c'est le rôle de Dieu en tant que Législateur qui se trouve mis de l'avant dans le discours priestleyen sur la nécessité des relations causales : il relève de la volonté divine seule d'altérer la succession des causes et des effets en modifiant la structure légale imposée à l'ordre nature¹⁵. Si Priestley prend soin de montrer comment l'ensemble de ses doctrines philosophiques s'harmonise avec son théisme, son nécessitarisme se trouve ultimement fondé sur lui et sur la volonté divine de légiférer.

Priestley étend sa vision mécaniste de l'univers à la sphère morale, en ce que tout comme les événements naturels, les actions humaines procèdent de causes nécessaires et montrent une régularité due à l'existence d'un ensemble de lois morales fixes dont l'altération est la prérogative du Législateur. L'ensemble des événements naturels et moraux se trouvent donc connectés en une seule et unique chaîne de causes et d'effets originellement établie par Dieu, au centre de laquelle se trouve placé l'humain et qui constitue une manifestation de la bonté divine. Priestley était convaincu qu'une prise de conscience toujours plus grande par l'homme de sa place au sein de ce mécanisme cosmique bienveillant (et par conséquent de sa dépendance à l'égard de son Créateur)

¹⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 9-10. Voir aussi J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. 269. Le rôle de Dieu en tant que Législateur sert, du même coup, à justifier la possibilité des miracles.

le ferait progresser vers un plus grand bonheur, une plus grande dévotion et un caractère plus vertueux, et les dernières sections de *Philosophical Necessity* sont consacrées à l'exposition des raisons derrière cette conviction.

La réduction de tous les événements à un seul ordre de causalité ouvre la voie à une analyse de l'exercice de la volonté humaine procédant de manière analogue à l'investigation de la nature par le philosophe naturel. Cela n'entraîne toutefois pas que les événements moraux sont réduits à une classe d'événements physiques. Il est vrai que la métaphysique matérialiste priestleyenne va permettre d'opérer cette réduction, mais la discussion de la nécessité dans *Philosophical Necessity* se fait sans référence au matérialisme : ce dernier s'harmonise avec la nécessité, mais celle-ci peut être fondée indépendamment de lui¹⁶. Priestley conserve la distinction entre les sphères naturelles et morales, mais unifie le type de relation causale les gouvernant, les « mêmes maximes » s'appliquant aux deux ordres d'événements¹⁷ :

It is acknowledged that the mechanism of the balance is of one kind, and that of the mind of another, and therefore it may be convenient to denominate them by different words; as, for instance, that of the balance may be termed a *physical*, and that of the mind a *moral* mechanism. But still, if there be a *real mechanism* in both cases, so that there can be only one result from the same previous circumstances, there will [be] a *real necessity*, enforcing an absolute certainty in the event¹⁸.

¹⁶ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 241-242.

¹⁷ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 13.

¹⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 290.

2.2 LA CRITIQUE DU LIBRE ARBITRE À PARTIR DE LA CONSIDÉRATION DES RELATIONS CAUSALES

Priestley fait usage de l'ensemble des considérations discutées jusqu'à présent afin de formuler une première série de critiques à l'égard de ses opposants visant à montrer que la doctrine du libre arbitre qu'ils prônent est (1) rationnellement indéfendable et (2) subversive pour la théologie naturelle. Il adopte une caractérisation de la doctrine en termes de causes et d'effets trouvée chez Hartley, qui la conçoit comme admettant la possibilité que deux états de choses différents puissent succéder au même ensemble de circonstances :

By the mechanism of human actions I mean, that [...] a person cannot do indifferently either of the actions *A*, and its contrary *a*, while the previous circumstances are the same; but is under an absolute necessity of doing one of them, and that only. Agreeably to this I suppose, that by free-will is meant a power of doing either the action *A*, or its contrary *a*; while the previous circumstances remain the same¹⁹.

Ainsi conceptualisé, le libre arbitre entraîne, pour Priestley, un ensemble d'absurdités équivalentes à accepter que sous l'effet d'une configuration particulière de poids, le fléau d'une balance à plateaux puisse s'incliner tant d'un côté que de l'autre²⁰, et sa conviction que cette conception du libre arbitre est bel et bien celle que défendent ses opposants ouvre la voie à une accusation omniprésente dans ses écrits (ainsi que dans ceux de nombreux autres nécessitaristes du 18^e siècle) et selon laquelle ses opposants violent le principe voulant que tout événement possède une cause, en affirmant l'existence d'événements « sans causes²¹ » : « [I]t might be truly said, that any particular event might have been otherwise than it was [...]. But then this event, not being preceded

¹⁹ D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part 1, p. 503. Voir aussi J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 8.

²⁰ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 12-14.

²¹ L'accusation est explicitement présente chez Hobbes, Collins, Hartley et Edwards, et la majorité des partisans britanniques et américains du libre arbitre s'efforcent de la réfuter. Le chapitre 3 explorera plus en profondeur les réponses à cette critique.

by any circumstances that determined it to be what it was, would be *an effect without a cause*²². » Cette accusation permet à Priestley d'affirmer que le libre arbitre est incompatible avec sa conviction, confirmée par l'expérience, qu'il existe des lois régissant l'exercice de la volonté humaine, puisque toute action volontaire pourrait se produire sans avoir été précédée de l'ensemble de circonstances qu'une loi lui associerait. Ainsi, pour le partisan du libre arbitre, le comportement humain est tel qu'aucun ensemble de lois ne peut l'influencer efficacement, ou même en rendre compte : « [...] if [man] be subject to any fixed laws, there cannot be any circumstances in which two different determinations might equally have taken place. For that would exclude the influence of all laws²³. » Par conséquent, Priestley considère que le libre arbitre, inapte à fonder une description du comportement humain, rend toute forme d'éducation morale impossible, et une grande partie des critiques qu'il va articuler envers les implications morales ou pédagogiques du libre arbitre vont suivre de cette conviction. Comme le fait remarquer Harris, Priestley semble insinuer ici que l'enjeu du débat pour le partisan du libre arbitre, du moins en ce qui concerne sa dimension morale ou pédagogique, va être de montrer que le comportement humain se manifeste constamment d'une manière irrégulière, imprévisible et sous-déterminée par ce qui le motive, le contraire impliquant que les actions humaines sont nécessitées, tandis que le nécessitariste n'a besoin, pour soutenir sa position, que de montrer sa régularité²⁴.

Ce n'est toutefois pas en vertu de cette incompatibilité que le libre arbitre est déclaré absurde par Priestley, mais plutôt sur la base de ses implications pour la théologie chrétienne. En effet, admettre qu'un événement puisse advenir sans cause adéquate mine le fondement de l'investigation des

²² J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 10-11; J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 289.

²³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 16.

²⁴ J. A. HARRIS. « Joseph Priestley and 'the Proper Doctrine of Philosophical Necessity' », p. 28.

causes des événements dans l'ordre naturel, puisque n'importe lequel de ces événements, y compris l'apparition de l'univers lui-même, aurait pu advenir sans cause, invalidant ainsi entièrement « [...] the only proper argument for the being of a God, viz. from effects to causes²⁵ ». Collins avait argumenté en faveur de la nécessité à l'aide d'un argument similaire, montrant l'impasse à laquelle ses adversaires théistes faisaient face, mais les convictions religieuses de Priestley font en sorte que son objectif n'est pas seulement de retourner la position des partisans du libre arbitre contre eux-mêmes²⁶. Étrangement, bien que cette conséquence théologique du libre arbitre soit mentionnée à plusieurs reprises dans ses écrits sur la nécessité, Priestley ne donne aucun détail supplémentaire sur l'argument qui se trouve menacé. Nous ne pouvons qu'inférer qu'il s'agit d'une variante de l'argument cosmologique, mais nous ne pouvons comprendre comment l'existence de Dieu est dérivée dans la pensée de Priestley sans recours à ses textes de théologie naturelle. L'argument qui y est présenté, à la fois cosmologique et téléologique, prend une forme particulière que nous décrirons dans la section 2.3.2.

Le rejet par Priestley de la notion de liberté humaine mise de l'avant par les partisans du libre arbitre n'entraîne toutefois pas le fait que l'homme ne possède aucune forme de liberté. Au contraire, ce dernier possède le pouvoir de penser ou d'agir tel qu'il le désire, sans être l'objet d'un contrôle exercé par un principe qui lui soit étranger, une notion de liberté qui a les avantages (1) de rendre compte adéquatement de l'expérience faite par chacun de nous de nos pensées et de nos actions et (2) d'être parfaitement consistante avec la doctrine de la nécessité, sans demander que l'on accorde à l'homme le pouvoir si problématique d'agir de différentes manières en présence des

²⁵ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. xxvi-xxvii, 295; J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 15.

²⁶ A. COLLINS, *A Philosophical Inquiry* [...], pp. 57-58. Les propos de Priestley font aussi en partie écho à des passages trouvés chez Hartley et Edwards : D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part 1, p. 503; J. EDWARDS. *A Careful and Strict Enquiry* [...], p. 43.

mêmes circonstances²⁷. Cette notion de liberté de contrainte, ou liberté d'action, s'opposant à la liberté dite « philosophique » de ses adversaires, s'inscrit dans une tradition à laquelle sont rattachés la plupart de ses contemporains nécessairement et que Priestley fait remonter aux propos de Hobbes dans *Leviathan* :

*Liberty and Necessity are Consistent: As in the water, that hath not only liberty, but a necessity of descending by the Channel: so likewise in the Actions which men voluntarily doe ; which (because they proceed from their will) proceed from liberty; and yet because every act of mans will, and every desire, and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, which causes a continual chain (whose first link in the hand of God the first of all causes) proceed from necessity*²⁸.

C'est sans surprise que l'analyse priestleyenne de la doctrine du libre arbitre et de ses implications morales, pédagogiques et théologiques en lien avec l'analyse des relations causales se voit fortement contestée par tous ses correspondants au sein de la controverse suscitée par la publication de *Philosophical Necessity*. Richard Price va nier qu'un rejet de la doctrine de la nécessité entraîne que l'on ne puisse décrire avec aucune certitude le comportement humain²⁹ : « Beings may have a self-determining power [...] and yet they may be always guided, as the deity certainly is, by a rule of end³⁰. » John Palmer va maintenir que même le plus haut degré de certitude avec lequel puisse être prédites les actions humaines n'empêche en rien qu'un agent ait eu la possibilité d'agir autrement qu'il ne l'a fait³¹. Ces penseurs vont farouchement s'opposer à la réduction des déterminations physiques et morales à une seule et même classe que cherche à opérer Priestley, et vont proposer diverses voies pouvant être empruntées afin de dissocier le type de certitude pouvant

²⁷ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 2.

²⁸ T. HOBBS. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, London, Printed for Andrew Cooke, 1651, p. 108.

²⁹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 156.

³⁰ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 157.

³¹ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man as a Moral Agent, in Answer to Dr. Priestley's Illustrations of Philosophical Necessity*, London, Printed for J. Johnson, 1779, pp. 39-41.

être observée dans le comportement humain du type de certitude avec laquelle se déroule le cours des événements naturels. Ils vont également s'opposer à la caractérisation que fait Priestley de la doctrine du libre arbitre en l'enrichissant d'une notion de causalité agentive qui fait de l'agent l'initiateur de ses actions, de manière à contrer l'accusation voulant qu'ils violent le principe selon lequel tout événement possède une cause. Le chapitre 3 comportera un examen de cette notion de causalité et de la critique que formule Priestley à son endroit. Notre attention doit pour l'instant se porter sur les difficultés mises en évidence par plusieurs commentateurs de la pensée priestleyenne concernant le principe de légalité de l'ordre naturel dont dépend son nécessitarisme.

2.3 LA LÉGALITÉ DE L'ORDRE NATUREL DANS LA PENSÉE PRIESTLEYENNE

2.3.1 PRÉSENTATION DES DIFFICULTÉS

Nous avons déjà souligné comment l'affirmation de la légalité de l'ordre naturel sert à justifier, dans *Philosophical Necessity*, la constance et l'invariabilité des relations causales. Dès le début de la section II, Priestley exprime clairement l'importance du rôle joué par ce principe dans l'argument qu'il formule en faveur de sa doctrine :

To establish the conclusion defined in the preceding section, nothing is necessary but that, throughout all nature, the same consequences should invariably result from the same circumstances. For if this be admitted, it will necessarily follow that at the commencement of any system, since the several parts of it, and their respective situations, were appointed by the Deity, the first change would take place according to a *certain rule*, established by himself, the result of which would be a *new situation*; after which, the same laws continuing, another change would succeed, according to the same rules, and so on for ever; every new situation invariably leading to another, and every event, from the commencement to the termination of the system, being strictly connected; so that unless the fundamental laws of the system were changed, it would be impossible that any event should have been otherwise than it was [...]³².

³² J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 9-10.

Si ce passage illustre bien le fait que la confiance priestleyenne en la garantie de l'existence et de l'invariabilité des relations causales vient de sa conviction de l'établissement par Dieu d'une structure de lois régissant l'ordre naturel et moral, l'origine de cette conviction, elle, demeure nébuleuse. En effet, ni *Philosophical Necessity*, ni aucun autre de ses écrits ne contient de tentative par Priestley d'expliquer comment se trouve inférée chez lui la légalité de la nature. Cette absence de justification d'un principe si important se trouve presque complètement ignorée par l'ensemble des opposants de Priestley. Le Révérend Joseph Fisher est le seul qui note la manière dont l'argument priestleyen se présente comme une pétition de principe, la légalité de la nature étant affirmée sans qu'aucune démonstration n'en soit offerte : « Admit this one thing without proof, and the whole system of absolute necessity follows of course. [...] But the assumption, or first principle, I deny granting; and without this, all his reasoning falls to the ground. This method of argument, called by logicians *a petitio principii* [*sic*], or a begging the question, will never do³³. » Même si Fisher a raison de noter que l'argument priestleyen semble reposer sur un principe admis sans aucune justification, son intention de refuser d'admettre l'existence de lois gouvernant l'ordre naturel est trompeuse. En effet, sa critique de la section II de *Philosophical Necessity* montre que tout comme plusieurs autres partisans du libre arbitre, il ne juge aucunement problématique l'affirmation selon laquelle il existe des lois fixes régissant le cours de la nature : c'est plutôt l'affirmation de l'existence de lois fixes dans la sphère morale qui provoque irritation et indignation.

Certains commentateurs des écrits priestleyens ont cherché à expliquer l'absence de démonstration de la légalité de la nature en proposant que celle-ci acquerrait chez Priestley un statut axiomatique,

³³ J. FISHER. *A Review of the Doctrine of Philosophical Necessity, Illustrated by Dr. Priestley*, London, Printed for the Author, 1779, pp. 12-13.

c'est-à-dire qu'il assumait tout simplement un univers mécanique exhibant à la fois ordre et dessein³⁴. Selon cette lecture, l'affirmation de la légalité de la nature constituerait le pas de foi minimal effectué par Priestley et requis par les limites de son épistémologie et de sa méthodologie scientifique afin de rendre possible tout raisonnement causal en science. Si cette proposition s'avérait juste, Priestley ferait preuve d'une attitude bien répandue chez les penseurs du 18^e siècle. James J. Hoecker a souligné comment, malgré certaines tensions déjà présentes entre religion et science, la majorité de la communauté scientifique des Lumières anglaises considérait sa pratique comme un acte pieux d'adoration de l'œuvre divine se fondant, entre autres, sur la présupposition que la structure du système naturel créé par Dieu était fixe et n'attendait que les efforts de la science afin d'être révélée³⁵. C'est en accord avec cette attitude que, dans la célèbre présentation de la philosophie newtonienne publiée par Willem J. s'Gravesande, l'auteur établit en tant que premier axiome de la philosophie naturelle que « [...] the Creator of the Universe governs all Things, by Laws determin'd by his Wisdom, or Spontaneously flowing from the Nature of the Things³⁶ » et fait de ce principe une condition nécessaire de tout raisonnement scientifique³⁷. Ce détail n'est pas anodin, puisque nous savons que non seulement la formation intellectuelle de Priestley possédait une forte dimension newtonienne, mais aussi qu'il a lu les *Elements* de s'Gravesande avant son entrée à Daventry³⁸. Ainsi, il ne serait pas surprenant que Priestley ait développé une compréhension de Dieu en tant que conservateur cosmique préservant l'intégrité de ses lois et qu'il

³⁴ Voir R. A. SCHABERG. *Providence and Necessity: The World View of Joseph Priestley*, Ph. D. Thesis, Saint Louis University, 1979, p. 143; J. J. HOECKER. *Joseph Priestly [sic] and the Idea of Progress*, p. 145.

³⁵ J. J. HOECKER. « Joseph Priestley and the Reification of Religion », *The Price-Priestley Newsletter*, vol. 2, 1978, p. 46.

³⁶ W. J. S'GRAVESANDE. *Mathematical Elements of Natural Philosophy, Confirm'd by Experiments: Or, an Introduction to Sir Isaac Newton's Philosophy*, vol. 1, 6th edition, Translated by J. T. Desaguliers, London, (1st edition: 1720) 1747, p. 2.

³⁷ W. J. S'GRAVESANDE. *Mathematical Elements of Natural Philosophy [...]*, vol. 1, p. xlviii.

³⁸ J. PRIESTLEY. *Memoirs [...]*, p. 9.

ait assumé l'existence et l'uniformité passée, présente et future des lois naturelles afin de justifier en quoi l'expérience passée pouvait fonder la prédiction des événements futurs³⁹. Il aurait ainsi simplement adopté une position répandue à l'époque et avec laquelle il avait eu un contact très tôt dans son développement intellectuel.

Si considérer la légalité de la nature en tant qu'axiome de la pensée priestleyenne nous permettrait de faire l'économie d'une recherche des fondements de ce principe dans ses écrits, cela nous amènerait aussi à trahir de nombreuses affirmations faites par Priestley et qui entrent en contradiction directe avec cette option. Non seulement il n'affirme nulle part admettre, comme le font plusieurs de ses contemporains, la légalité de la nature en tant que principe premier évident en soi ou ne requérant aucune démonstration, mais l'empirisme associationniste auquel il adhère lui fait aussi maintenir la thèse selon laquelle chacune de nos idées les plus complexes doit ultimement trouver son origine, après analyse, dans nos sensations, à partir desquelles sont copiées nos idées les plus simples⁴⁰. À maintes reprises dans ses écrits philosophiques, Priestley affirme aussi l'importance de se limiter à l'observation et à l'expérience afin d'élaborer tout discours sur la liberté humaine ou sur la causalité, et critique vivement ses opposants lorsque leurs thèses vont au-delà de ce qui peut être supporté par elles⁴¹. Il semble donc qu'afin de maintenir la cohérence de sa pensée, il soit nécessaire de chercher comment Priestley envisage de dériver une notion aussi fondamentale que celle de la légalité de la nature à l'intérieur des limites de son épistémologie.

³⁹ J. J. HOECKER. *Progress, Perfectability, and the Thought of Joseph Priestley* [...], pp. 58-59, 115.

⁴⁰ En cela, Priestley reprend entièrement la position de Hartley. Voir J. PRIESTLEY, *Disquisitions* [...], 1777, p. 33 : « [...] there is not a single idea of which the mind is possessed, but what may be proved to have come to it from the bodily senses, or to have been consequent upon the perceptions of sense. » En parallèle, voir D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part 1, p. ii : « The Ideas which resemble Sensations, are called *Ideas of Sensation*: All the rest may therefore be called *Intellectual Ideas*. It will appear in the course of these Observations, that the *Ideas of Sensation* are the Elements of which all the rest are compounded. »

⁴¹ Cette critique se retrouve, entre autres, dans la réponse à Palmer concernant la nature et le fonctionnement de la volonté, et dans la réponse à Price portant sur la nature et le fonctionnement de la matière. Voir J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 75-79; J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 49-51, 89-93.

Comme plusieurs commentateurs l'ont noté, certains passages des écrits de Priestley le montrent confiant dans le fait que la philosophie naturelle puisse permettre d'établir des vérités nécessaires, et une fois identifiées les circonstances précédant régulièrement un phénomène, qu'elle puisse nous conduire à affirmer qu'il est impossible qu'en présence des mêmes circonstances, un événement différent se produise :

[...] in whatever manner we come by the idea of power or causation, it is an idea that all men have, and corresponds to something *real* in the relation of the things that suggest it. It is true, that all we properly *see* of a *magnet*, and a *piece of iron*, is that, at certain distances they approach to one another, and of a *stone*, that, in certain circumstances, it invariably tends towards the earth; and we cannot give any proper, or satisfactory *reason* why either of these effects should take place in these circumstances. Yet we have always found that, in a similar constant conjunction of appearances, we have never failed to discover, whenever we have been able to make any discovery at all, that the event could not have been otherwise. [...] In consequence of this experience, it is indelibly impressed upon the minds of all men, that all events whatever, and all productions whatever, must have a necessary and adequate cause; so that "nothing can begin to be without a cause foreign to itself"⁴².

Connaissant les débats suscités depuis le 18^e siècle par les doutes sceptiques émis par Hume dans ses écrits au sujet de la causalité, de la nécessité et de l'idée de connexion nécessaire, un tel passage attire fortement l'attention en ce que Priestley semble y affirmer plusieurs des éléments que Hume nie au sujet de ces notions. Rappelons que dans *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, Hume avance que l'idée commune de causalité va au-delà de ce que notre expérience et notre observation du monde nous permettent d'affirmer, et que nos inférences causales à propos du monde reposent sur l'habitude et une uniformité de l'expérience passée que nous projetons sur l'expérience future en formulant, à partir d'elle, nos maximes causales générales. L'observation du monde ne nous permet en aucun cas d'affirmer la nécessité de la relation entre une cause et un effet qui rendrait impossible, comme l'avancent Priestley et les autres

⁴² J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, pp. 198-199.

nécessitaristes, qu'un autre effet procède de la cause à laquelle il a traditionnellement été associé⁴³. *A priori*, il n'est pas contradictoire qu'un événement identifié en tant que cause soit éventuellement suivi d'un effet différent⁴⁴, ce qui signifie que l'idée du pouvoir par lequel un événement entraîne un autre, si nous disposons d'une telle idée, doit trouver son origine dans l'observation des événements eux-mêmes. Or, dans une quelconque instance d'observation d'une cause et de son effet, il nous est impossible d'identifier la sensation originelle de laquelle serait issue notre idée de la connexion nécessaire les liant ensemble⁴⁵. L'expérience ne révèle qu'une succession ou une conjonction d'événements distincts et déconnectés, et toute conjonction d'événements, même si elle se répète avec une grande uniformité, ne suffit pas pour inférer un lien de causalité, puisqu'elle peut se révéler purement arbitraire :

[...] upon the whole, there appears not, throughout all nature, any one instance of connexion which is conceivable by us. All events seem entirely loose and separate. One event follows another; but we never can observe any tie between them. They seem conjoined, but never connected. And as we can have no idea of any thing which never appeared to our outward sense or inward sentiment, the necessary conclusion seems to be that we have no idea of connexion or power at all, and that these words are absolutely without any meaning, when employed either in philosophical reasonings or common life⁴⁶.

De ces considérations, Hume conclut que le pouvoir par lequel un événement peut en faire survenir un autre nous échappe complètement, et que nos notions communes de causalité et de connexion nécessaire sont sans justification rationnelle. C'est uniquement suite à un grand nombre d'instances d'une conjonction d'événements que ceux-ci se trouvent associés dans notre esprit de manière à ce que nous nous attendions à observer l'un lorsque l'autre est présent. Toutefois, aucune de ces instances ne révélant de connexion nécessaire, les inférences causales que nous formulons

⁴³ D. HUME. *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, 2nd edition with additions and corrections, London, Printed for M. Cooper, (1st edition: 1748) 1751, p. 62.

⁴⁴ D. HUME. *Philosophical Essays* [...], pp. 61-62.

⁴⁵ D. HUME. *Philosophical Essays* [...], pp. 103-104.

⁴⁶ D. HUME. *Philosophical Essays* [...], p. 120.

à partir de l'expérience ne constituent que l'expression d'une attente engendrée par l'habitude d'un observateur dont l'esprit, confronté à une succession d'événements montrant, pour des raisons qui lui échappent, une grande uniformité, généralise universellement et conclut que dans le futur, des causes semblables seront suivies d'effets semblables⁴⁷. Or, Hume maintient que cette extrapolation à partir de l'expérience passée vers l'expérience future est injustifiée, puisqu'elle ne relève ni de l'intuition, ni de la démonstration, ni de l'expérience elle-même : l'expérience passée nous informe sur l'état de nos perceptions passées, mais ne nous permet pas de nous prononcer sur l'expérience future, car il est toujours possible qu'un autre effet suive éventuellement d'une quelconque cause que celui qui lui est habituellement associé⁴⁸. Ce n'est que la force de l'habitude et des associations qu'elle engendre dans l'esprit qui rend les hommes incapables d'envisager que la succession d'une certaine cause et de son effet puisse varier, et Hume insiste à plusieurs reprises sur le caractère purement psychologique de notre idée de la nécessité de la relation entre deux événements de l'ordre naturel⁴⁹. Au final, il ne nous est possible que d'affirmer la probabilité de l'uniformité de l'expérience future avec l'expérience passée, toute tentative d'atteindre la certitude dans ce domaine devant se solder par un raisonnement fallacieux et circulaire :

If we be, therefore, engag'd by Arguments to put trust in past Experience, and make it the Standard of our future Judgment, these Arguments must be probable only [...]. But that there are no Arguments of this kind, must appear, if our Explication of that Species of Reasoning be admitted as solid and satisfactory. We have said that all Arguments concerning Existence are founded on the Relation of Cause and Effect; that our Knowledge of that Relation is deriv'd entirely from Experience; and that all our experimental Conclusions proceed upon the Supposition that the future will be conformable to the past. To endeavour, therefore, the Proof of this last Supposition by probable Arguments, or

⁴⁷ D. HUME. *Philosophical Essays* [...], pp. 63-64, 73-77.

⁴⁸ D. HUME. *Philosophical Essays* [...], pp. 60-61, 65-66.

⁴⁹ D. HUME. *Philosophical Essays* [...], pp. 113, 78-79 : « [...] having found, in many instances, that any two kinds of objects—flame and heat, snow and cold—have always been conjoined together; if flame or snow be presented anew to the senses, the mind is carried by custom to expect heat or cold, and to *believe* that such a quality does exist, and will discover itself upon a nearer approach. This belief is the necessary result of placing the mind in such circumstances. It is an operation of the soul, when we are so situated, as unavoidable as to feel the passion of love, when we receive benefits; or hatred, when we meet with injuries. »

Arguments regarding Existence, must be evidently going in a Circle, and taking that for granted, which is the very Point in Question⁵⁰.

Il existe donc une tension considérable entre les doutes sceptiques formulés par Hume dans *Philosophical Essays* et l'extrait de *Letters to a Philosophical Unbeliever* qui a été cité plus haut, puisque Priestley semble maintenir dans ce passage que l'observation répétée de la conjonction de certains événements suffit pour inférer que cette conjonction (1) est l'expression d'une relation ontologique plus profonde entre ces événements, (2) qu'elle n'aurait pu se produire autrement et (3) que le principe que nous tirons de l'expérience et selon lequel tout effet doit avoir une cause « nécessaire et adéquate » n'est pas simplement représentatif du fonctionnement de notre esprit, mais qu'il reflète l'ordre fondamental existant dans la nature, trois conclusions directement remises en question par les doutes sceptiques humiens. D'autres passages similaires, notamment ceux portant sur les pouvoirs attribués par Priestley à la matière, vont susciter des critiques de Richard Price :

Since [...] experiments do not furnish us with the ideas of *causation* and *productive power*, how came we by these ideas? And how does Dr. Priestley know they have any existence? How, in particular, does he avoid the sceptical system which Mr. Hume has advanced in his *Philosophical Essays*, and which he founds entirely on this observation⁵¹?

Priestley connaît toutefois bien la critique humienne que nous venons d'évoquer. Même si Hume et lui ne se sont jamais rencontrés, les deux étaient entrés en contact avec l'œuvre de l'autre. Hume connaissait les observations faites par Priestley dans *The Theory of Language and Universal Grammar* sur son usage des gallicismes. Priestley, pour sa part, avait lu, dès 1755, les *Political Discourses* de Hume. Sa réponse au scepticisme humien en matière de causalité et de théologie naturelle se trouve à la fois dans les *Institutes*, dans l'*Examination* et aussi dans *Letters to a*

⁵⁰ D. HUME. *Philosophical Essays* [...], pp. 62-63.

⁵¹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 335-336.

Philosophical Unbeliever. Priestley est sans équivoque quant à la pauvreté de la contribution philosophique de Hume : « With respect to *Mr. Hume's metaphysical writings* in general, my opinion is, that, on the whole, the world is very little the wiser for them. [...] I can hardly think that we are indebted to him for the least real advance in the knowledge of the human mind⁵². » À ses yeux, Hume était davantage intéressé à divertir ses lecteurs qu'à s'engager dans une honnête recherche de la vérité, et c'est uniquement parce que les écrits humiens ont pu favoriser la montée de l'athéisme que Priestley a consenti à en publier une critique. En tous points, la pensée de Hartley se montre plus apte à surmonter les difficultés posées par l'étude de l'esprit humain, et, conformément à l'esprit des *regulae philosophandi* newtoniennes que tout philosophe se doit d'appliquer judicieusement dans toutes ses investigations, elle le fait à l'aide d'un nombre beaucoup plus restreint de principes que ceux proposés par Hume, ce pourquoi ce dernier aurait dû s'affairer à l'étudier en profondeur : « Compared with Dr. Hartley, I consider Mr. Hume as not even a child⁵³. »

Objet de plusieurs études, la réponse priestleyenne au scepticisme humien a été reconnue pour son opacité. Erwin Hiebert n'hésite pas à affirmer : « I confess I do not follow completely the logic of Priestley's argument that attempts to correlate causality and Necessitarianism⁵⁴. » De nombreux autres commentateurs ont conclu qu'un excès de confiance ou de dogmatisme de la part de Priestley à l'égard des doctrines auxquelles il adhérait l'empêchait de saisir les enjeux de la critique

⁵² J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, pp. 124-125.

⁵³ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, p. 126.

⁵⁴ E. N. HIEBERT. « The Integration of Revealed Religion and Scientific Materialism in the Thought of Joseph Priestley », in *Joseph Priestley, Scientist, Theologian and Metaphysician: A Symposium Celebrating the Two Hundredth Anniversary of the Discovery of Oxygen by Joseph Priestley in 1774*, Lewinsburg, PA, Bucknell University Press, 1980, p. 42.

humienne et, par conséquent, de lui opposer une réponse satisfaisante⁵⁵. Il est en effet ardu de saisir comment, à l'intérieur de son épistémologie, la méthodologie scientifique prescrite par Priestley permet d'acquérir une connaissance des connexions nécessaires structurant l'ordre naturel, et surtout comment la fiabilité de cette méthodologie ne se trouve pas affectée par le scepticisme humien. C'est toutefois une tâche importante à réaliser afin d'identifier adéquatement les présupposés sur lesquels repose l'ensemble de l'argument présenté dans ce chapitre.

2.3.2 ORDRES CAUSAUX ET POUVOIRS NATURELS

Une distinction fondamentale pour notre étude que nous n'avons pas abordée est celle que Priestley introduit entre l'ordre des causes secondes et celui des causes premières⁵⁶, et qui prend la forme d'une double doctrine de la causalité occupant une place importante dans les textes où il décrit sa méthodologie scientifique et le rôle qu'y joue le raisonnement inductif. Chacune de ces deux doctrines est employée par Priestley afin d'exhiber la structure causale de l'univers, mais elles fournissent toutes deux des types d'explications scientifiques divergentes. Jusqu'ici, les passages des écrits priestleyens relatifs à la controverse entourant la liberté humaine que nous avons considérés nous ont permis de mettre en évidence une première doctrine de la causalité situant la cause (ou raison suffisante) d'un événement dans l'ensemble de circonstances qui le précèdent.

⁵⁵ Voir J. A. HARRIS. « Joseph Priestley and 'the Proper Doctrine of Philosophical Necessity' », pp. 38-39, 42; V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », pp. 60-61; C. H. LESSER. *Joseph Priestley (1733-1804): The Mind of a Materialist* [...], p. 87; R. H. POPKIN. « Joseph Priestley's Criticism of David Hume's Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, 1977, pp. 443, 445; I. KANT et F. ALQUIÉ (éd.). *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 21.

⁵⁶ Comme le note Harris, cette distinction est courante dans la philosophie des sciences du 18^e siècle. La tâche du scientifique se limite à l'identification des causes physiques ou secondes d'un phénomène, mais ces causes sont généralement considérées comme dénuées d'efficace, et dépendantes des lois établies par Dieu pour produire leur effet. C'est la tâche du métaphysicien ou du théologien de s'interroger sur la nature des causes premières et de l'immutabilité ou non des lois naturelles. On retrouve toutefois l'ensemble de ces interrogations côte à côte dans les textes scientifiques priestleyens, et particulièrement dans le texte des *Disquisitions*, dans lequel Priestley rejette la passivité traditionnellement attribuée à la matière par ses contemporains. Voir J. A. HARRIS. *Of Liberty and Necessity* [...], p. 174.

Comme nous l'avons expliqué, il suit de cette doctrine que les lois naturelles peuvent être conçues comme décrivant les relations de conditionnalité entre divers ensembles de circonstances considérées en tant que causes ou effets, et dont Priestley affirme l'invariabilité à moins d'une intervention divine. Cette première forme de causalité permet de rendre compte de la plus grande partie des passages de *Philosophical Necessity* dans lesquels Priestley discute du nécessitarisme, du libre arbitre et de leurs implications morales et religieuses respectives. On recense toutefois dans l'ouvrage quelques passages qui ne peuvent être compris sans faire appel à une doctrine plus riche faisant intervenir une hiérarchie d'ordres causaux. Par exemple, Priestley illustre sa doctrine de la causalité à l'aide de l'exemple d'une pierre chutant à la surface de la Terre, en attribuant la cause de ce mouvement non pas à un ensemble de circonstances, tel que le prescrit son analyse, mais à l'activité d'un pouvoir naturel, la gravité⁵⁷. Plus loin, alors que Priestley décrit le changement de perspective s'opérant dans l'esprit du nécessitariste alors qu'il abandonne la compréhension pré-philosophique de la nécessité propre au vulgaire afin d'adopter la perspective plus adéquate que procure la méditation philosophique, le vulgaire se trouve réprimandé pour son incapacité à reconnaître les hommes non pas en tant que causes premières de leurs actions, mais plutôt « [...] as necessary instruments in the hands of the first cause⁵⁸ ». Cette confusion entre causes premières et secondes est critiquée à nouveau l'année suivante dans la correspondance avec Price : « The whole doctrine of *second causes* being *primary* ones, is certainly a mistake, though a mistake that all imperfect beings *must* be subject to. Whatever, therefore, is built upon that mistake can have no place in a truly philosophical system⁵⁹. »

⁵⁷ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 25.

⁵⁸ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 105.

⁵⁹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 308.

Ces différents passages font écho à ce qui se trouve maintes fois affirmé dans les textes scientifiques de Priestley, soit que l'ordre des causes secondes est en fait réductible à l'ordre plus fondamental des causes premières. Par exemple, dans *The History and Present State of Electricity*, la notion de causalité logique ou relationnelle décrite plus avant dans ce chapitre fait place à une notion substantive introduisant une ontologie de « principes généraux » ou encore de « pouvoirs naturels » : « [...] we actually see in nature a vast variety of effects proceeding from the same general principles, operating in different circumstances⁶⁰. » Conçue ainsi de manière substantive, la cause d'un événement naturel ne se trouve plus située dans un ensemble de circonstances, mais plutôt dans l'action d'un pouvoir qui s'effectue dans des circonstances particulières. Il est donc inexact de considérer, par exemple, un aimant en tant que cause du mouvement d'un morceau de fer, puisque l'aimant ne constitue que la cause seconde, l'objet en lequel se trouve instancié le principe ou pouvoir magnétique, véritable cause du mouvement du morceau de fer⁶¹. Ainsi, comme chez plusieurs philosophes naturels du 18^e siècle, la notion de force se trouve réifiée par Priestley dans une classe de principes porteurs de propriétés similaires à ceux trouvés dans la théorie

⁶⁰ Voir J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 442; J. G. McEVOY. *Joseph Priestley: Philosopher, Scientist and Divine*, Ph.D. Thesis, University of Pittsburgh, 1975, pp. 96-100; J. G. McEVOY. « Joseph Priestley, 'Aerial Philosopher': Metaphysics and Methodology in Priestley's Chemical Thought, from 1762 to 1781: Part I », *Ambix*, n. 25, March 1978, pp. 23-24; J. G. McEVOY. « Causes and Laws, Powers and Principles: The Metaphysical Foundations of Priestley's Concept of Phlogiston », in *Science, Medicine and Dissent: Joseph Priestley (1733-1804)*, ed. by R. G. W. Anderson and C. Lawrence, London, Wellcome Trust/Science Museum, 1987, p. 59; P. K. BASU. *Scientific Explanation in the History of Chemistry: The Priestley-Lavoisier Debate*, Ph. D. Thesis, University of Iowa, 1992, pp. 11-14. La présente section emprunte beaucoup aux travaux réalisés par John G. McEvoy, Prajit K. Basu et Elizabeth S. Kingston sur la causalité dans les écrits priestleyens. Nous jugeons qu'ils sont les seuls à avoir clairement identifié plusieurs des éléments-clés permettant de comprendre en quoi, chez Priestley, le raisonnement inductif se trouve être source de connaissance vraie à propos du monde. Il faut noter toutefois que les diverses descriptions faites par McEvoy de la méthodologie scientifique priestleyenne font très souvent intervenir la théorie de la matière inhérente au matérialisme des *Disquisitions* afin d'expliquer en quoi la notion de causalité développée par Priestley le fait se rapprocher du panthéisme de Spinoza. Nous avons pris soin de dissocier notre discussion de la causalité chez Priestley des éléments relatifs à son matérialisme, pour la simple raison que sa conception des relations causales est clairement exprimée dans des écrits qui précèdent de près d'une décennie son adoption du monisme matérialiste (qui se produit vraisemblablement entre 1774 et 1775).

⁶¹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 380. Nous traduisons par le terme « pouvoir naturel » les termes « power » et « principle », qui sont employés de manière interchangeable par Priestley afin de désigner les agents causaux opérant de manière nécessaire dans la nature.

chimique stahlienne⁶². Suivant cette conception scientifique, chacune des relations causales identifiées dans l'ordre des causes secondes peut (et doit) être décrite en tant qu'effet de l'instanciation d'un ou plusieurs pouvoirs naturels⁶³. L'exercice de chaque pouvoir requiert à la fois un objet (auquel chacun confère une propriété) ainsi qu'un ensemble de circonstances particulières :

[...] power, universally, requires both *objects* and proper *circumstances*. What, for instance, can be done with a *power of burning*, without something to burn, and this being placed within its sphere of action? What is a *power of thinking*, or *judging*, without ideas, or objects, to think and form a judgment upon? What [...] can be done with a power of *willing*, without something to call it forth⁶⁴?

Comme ce passage l'illustre, l'attribution de la cause des événements à une ontologie de pouvoirs n'est pas limitée à l'ordre naturel. Priestley attribue à l'esprit humain un ensemble de pouvoirs⁶⁵, et le langage qu'il emploie pour parler de l'association des idées montre qu'il traite l'association telle un principe se trouvant instancié dans chaque idée de l'esprit humain⁶⁶.

L'identification des pouvoirs naturels était au cœur de l'entreprise scientifique priestleyenne : la philosophie naturelle avait pour tâche de réduire les apparences en classes à partir desquelles seraient identifiés les pouvoirs agissant en toutes circonstances⁶⁷. L'optimisme de Priestley lui faisait espérer que la recherche de principes actifs dans la nature culminerait dans la formulation

⁶² P. K. BASU. *Scientific Explanation* [...], p. 106. Il semble clair que Priestley récupère ici des catégories propres à Stahl, et ce même si sa conception de la science (et en particulier de la chimie) n'est pas purement stahlienne. La classification de Priestley en tant que stahléen ou non dépasse les visées de ce mémoire, ce pourquoi nous nous limitons à présenter l'usage qu'il fait lui-même du terme. Il suffira de noter que McEvoy et Basu divergent fortement sur cette question. Voir J. G. McEVOY. « Joseph Priestley, 'Aerial Philosopher' [...] », pp. 23-24; J. G. McEVOY. « Causes and Laws, Powers and Principles [...] », pp. 60-63; P. K. BASU. *Scientific Explanation* [...], pp. 144-170.

⁶³ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 442.

⁶⁴ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 10-11.

⁶⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 7; J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind* [...], pp. xxv-xxxii.

⁶⁶ J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind* [...], p. xvii.

⁶⁷ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. 1-2.

d'une loi universelle permettant de décrire l'ensemble des phénomènes naturels et moraux⁶⁸. Ainsi serait reproduit en philosophie naturelle le succès connu en philosophie morale⁶⁹, où le seul principe de l'association des idées suffisait à expliquer l'ensemble des phénomènes liés à l'esprit humain. Priestley n'établit nulle part une liste définitive des pouvoirs naturels, mais il classe parmi eux la chaleur, le phlogistique, l'air déphlogistiqué (l'oxygène), le magnétisme, la lumière, la gravité, l'attraction, la répulsion et l'électricité, spéculant qu'une description adéquate des événements naturels pourrait être formulée en se limitant à ces principes⁷⁰.

L'ontologie de pouvoirs introduite en tant qu'ordre de causes premières est toutefois elle-même réductible à l'ordre supérieur de l'activité divine, unique source de l'efficace de tout pouvoir naturel :

[...] all the powers of nature, or the tendencies of things to their different motions and operations, can only be the effect of the divine energy, perpetually acting upon them, and causing them to have certain tendencies and effects. A stone, for instance, can no more move, or tend downwards, that is, towards the earth, of itself, than it can move or tend upwards, that is, from the earth. That it does tend downwards, or towards the earth, must, therefore, be owing to the divine energy, an energy without which the power of gravitation would cease, and the whole frame of the earth be dissolved⁷¹.

⁶⁸ J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind* [...], p. xxv. Schaberg fait remarquer que l'on retrouve aussi cette attention portée par Priestley à la recherche de principes premiers ou unificateurs dans ses textes politiques et théologiques. En effet, alors que l'investigation politique et sociale vise à déterminer les principes devant guider le rôle du gouvernement en société, l'investigation théologique, elle, vise à restituer les principes fondamentaux d'un message évangélique exempt des corruptions introduites par le contact entre la chrétienté et les systèmes de pensée païens. Dans les deux domaines, tout comme en philosophie naturelle, Priestley prescrit une méthodologie afin de formuler adéquatement les principes recherchés. Voir R. A. SCHABERG. *Providence and Necessity* [...], pp. 330-331.

⁶⁹ Priestley distingue la philosophie naturelle de la philosophie morale ainsi : « By natural philosophy we mean the knowledge of the external world, but by moral philosophy, we mean the knowledge of the structures of our own minds, and its various affections and operations [...]. » Voir J. PRIESTLEY. *Miscellaneous Observations Relating to Education. More Especially, as it Respects the Conduct of the Mind. To Which is Added, An Essay on a Course of Liberal Education for Civil and Active Life*, Bath, Printed by R. Cruttwell for J. Johnson, 1778, p. 27.

⁷⁰ J. PRIESTLEY. *Heads of Lectures on a Course of Experimental Philosophy, Particularly Including Chemistry, Delivered at the New Hackney College in Hackney*, London, Printed for J. Johnson, 1794, pp. 4-9. Voir aussi J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 446.

⁷¹ J. PRIESTLEY. *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 1, pp 38-39.

Ainsi, bien que l'identification de pouvoirs tels que le magnétisme fournisse une connaissance des relations nécessaires existant dans l'ordre naturel, ces pouvoirs ne sont ultimement que des construits artificiels permettant de faciliter notre compréhension des différentes modalités de la manifestation de l'activité divine en diverses circonstances⁷². Cette réduction de l'ensemble des

⁷² J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 442. En plus de contribuer à une meilleure compréhension du mode d'expression de la puissance divine dans l'ordre naturel, l'ontologie de pouvoirs identifiés par le philosophe naturel joue un rôle important dans la formulation du seul argument en faveur de l'existence de Dieu jugé concluant par Priestley et qu'il considère menacé par la doctrine du libre arbitre. L'argument en question n'est que mentionné brièvement dans *Philosophical Necessity*, et ne peut être reconstitué qu'à l'aide de plusieurs autres écrits. Le texte de *The History and Present State of Electricity* rend clair que le mouvement d'ascension dans les ordres causaux ne s'arrête pas à celui des pouvoirs naturels, mais se poursuit vers l'ordre ultime de la véritable cause première : « [...] constantly ascending in this chain of causes and effects, we are led, at last, to the first cause of all: and then we consider all secondary, and inferior causes, as nothing more than the various methods in which the supreme cause acts, in order to bring about his great designs. » Nous avons expliqué comment le premier mouvement de cette ascension, vers l'ordre des pouvoirs naturels, s'effectue par un processus d'abstraction à partir de l'observation d'une multitude d'événements particuliers. Le mouvement suivant, de ces pouvoirs à la cause première, ne résulte pas de l'application d'un processus analogue, mais nécessite le recours à une notion de causalité autre que celles discutées jusqu'ici dans ce chapitre, et qui se retrouve dans les textes de théologie naturelle de Priestley. Suivant cette notion, ne peut être cause d'un système complexe dont les différentes parties et pouvoirs sont adaptés les uns aux autres en vue d'une fin qu'un être capable de posséder une compréhension complète à la fois des éléments du système, ainsi que du dessein en vue duquel ils sont organisés : « [...] wherever there are *proper causes*, as of *men* with respect to *chairs, books, &c.* we cannot but be sensible that these causes must be capable of comprehending the nature and uses of those productions of which they are the causes, and *so far* as they are the causes of them. [W]herever there is a fitness or correspondence of one thing to another, there must have been a cause capable of comprehending, and of designing that fitness. » Priestley emploie cette notion de compréhension afin d'introduire une distinction entre les choses finies et infinies : tout être fini, incapable de comprendre complètement l'organisation de ses propres parties, requiert une cause hors de lui et dotée de cette compréhension. À l'opposé, l'être infini, possédant une complète compréhension de soi peut, lui seul, être non causé. L'existence d'un être infini est le moyen par lequel Priestley compte éviter l'absurdité d'une chaîne infinie de causes finies : « That there actually is an *uncaused intelligent Being* is a necessary conclusion from what does actually exist; for a series of finite causes cannot possibly be carried back *ad infinitum*, each being supposed capable of comprehending its own effects, but not itself. » Ainsi, à mesure qu'il identifie les pouvoirs à l'oeuvre dans la nature, le philosophe naturel note la manière dont ils sont adaptés les uns aux autres, de manière à contribuer au progrès de l'humanité vers un état de bonheur toujours grandissant. Il remarque aussi la complexité des êtres naturels et aussi celle de son propre corps. Constatant son incapacité à comprendre complètement l'organisation de ces choses, il est poussé à chercher une cause adéquate hors de lui, et ultimement, hors de l'univers. En effet, ce dernier ne peut être considéré en tant que cause première, puisqu'incapable de comprendre l'organisation de ses propres parties et pouvoirs. Toutefois, le fait que l'univers requiert une cause transcendante ne signifie pas pour autant qu'il ait un commencement. Fidèle à sa propension à se distancier de l'orthodoxie chrétienne, Priestley est tout à fait à l'aise avec l'hypothèse d'un univers coéternel avec son Créateur, ce qui permet non seulement de faire d'un être infini la cause ultime de l'ensemble des choses finies, mais aussi d'éviter de devoir expliquer pourquoi Dieu, disposé à créer, aurait attendu une éternité avant de le faire : « [...] that a Being, infinitely intelligent and infinitely powerful, should remain inactive a whole eternity, which must have been the case if the creation had any beginning at all, is also an idea that we can never reconcile ourselves to. » Si des considérations supplémentaires sont requises afin de démontrer les autres caractéristiques de Dieu (telles que sa bienveillance), les considérations d'ordre téléologique sont suffisantes afin d'établir l'existence d'une cause première infinie et intelligente : « The actual existence, therefore, of such a world which bears every possible mark of the most exquisite design, is an irrefragable proof that there exists, and has existed from all eternity, a Being possessed of a mind capable of comprehending it, and that must be deemed the proper author of it. » Voir J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, pp. 35-43, 46-47, 63-64; J. PRIESTLEY. *Letters to the Philosophers and Politicians of France* [...],

causes à la puissance de Dieu s'opère tant dans l'ordre des événements moraux que dans celui des événements naturels :

[...] I formerly considered man as the original of his volitions and actions, till, on farther reflection, I saw reason to conclude that, like the magnet, he is no more than the proximate, immediate, or secondary cause of them; himself, his constitution, and circumstances, and consequently his actions, having a prior cause, viz. the same first cause from which the powers of the magnet, and all the powers in nature, are derived⁷³.

Clarifier ainsi la distinction entre l'ordre des causes secondes et celui des causes premières est essentiel afin de comprendre (1) le potentiel que Priestley accorde au raisonnement inductif et, par conséquent, (2) les fondements de la légalité de la nature au sein de son œuvre. Dans ses écrits, la description de l'activité des pouvoirs naturels se trouve capturée par un ensemble de lois prenant toutes la forme de propositions générales (ou universelles) formulées à l'aide d'une méthodologie scientifique reposant sur le raisonnement inductif et l'analogie, et l'épistémologie priestleyenne garantit que des propositions formulées à l'aide d'une utilisation adéquate de cette méthodologie constitue une source de connaissance vraie à propos de la réalité. L'introduction d'une hiérarchie de pouvoirs naturels est donc la voie empruntée par Priestley afin de franchir le gouffre entre psychologie et épistémologie, d'un côté, et ontologie, de l'autre⁷⁴.

2.3.3 LA FIABILITÉ DU RAISONNEMENT INDUCTIF

Il est impossible de comprendre la manière dont sont formulées les lois naturelles chez Priestley sans porter une attention plus poussée à sa conception du mécanisme de formation des idées, qui consiste essentiellement en une reprise de l'associationnisme hartleyen. Priestley juge que la

p. 8; J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], pp. 441-442; J. PRIESTLEY. *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 1, pp. 5-15; R. A. SCHABERG. *Providence and Necessity* [...], pp. 133-135.

⁷³ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 380.

⁷⁴ J. G. McEVROY. « Causes and Laws, Powers and Principles [...] », p. 59.

contribution la plus significative de Hartley à l'étude de l'esprit humain vient de son rejet de la réflexion interne en tant que seconde source de nos idées simples, et de sa description des mécanismes par lesquels l'association des idées, que Priestley résume en la formule « [...] two sensations, or ideas, present to the mind at the same time, will afterwards recall each other,⁷⁵ » génère, à partir des idées simples de la sensation seules, la personnalité et les diverses catégories de mouvements corporels. Dans l'*Examination*, Priestley explique qu'au commencement de son exposition aux sensations issues des objets du monde extérieur, l'esprit fait l'expérience du monde en tant que tout indifférencié, nos impressions étant si intimement associées qu'elles se rappellent toutes mutuellement⁷⁶. Ce n'est qu'à mesure que certaines parties ou propriétés de cette impression originelle se trouvent plus intimement associées, du fait de n'être jamais observées séparément, que naissent dans l'esprit des classes d'idées relatives aux substances, modes et relations, telles que l'idée de causalité ou de connexion nécessaire⁷⁷. Pour Priestley, l'association entre une cause et son effet est l'une des plus intimes qui soient trouvées dans l'esprit humain⁷⁸. La causalité

⁷⁵ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, p. 205.

⁷⁶ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. xxxvii.

⁷⁷ Il est difficile, à partir ce passage de l'*Examination*, de juger si Priestley considère les idées simples de la sensation comme étant des entités discrètes, indécomposables et immuables, telles qu'elles sont décrites chez Locke, ou s'il suit Hartley, qui considère que les idées simples sont elles-mêmes le produit de processus associatifs primaires prenant place dans l'esprit humain lors de son exposition à l'impression originelle précédant ses premières associations d'idées. Comme le fait remarquer Elizabeth Kingston, pour Hartley, « [...] the generation of these simple perceptual categories such as 'white', 'cold' or 'wet', occurs gradually over time, as joint impressions from all the senses gradually allow us to construct a meaningful understanding of the external world ». Hartley traite les idées simples comme le corrélat des vestiges des vibrations engendrées par la sensation des objets extérieurs dans la substance médullaire du cerveau. Les vibrations étant infiniment divisibles, il est nécessaire qu'elles soient elles-mêmes associées avant de pouvoir être considérées par l'esprit en tant qu'entités correspondant à nos idées simples : « [...] this Power of forming Ideas, and their corresponding miniature Vibrations, does equally presuppose the Power of Association. For since all Sensations and Vibrations are infinitely divisible, in respect of Time and Place, they could not leave any Traces or Images of themselves, *i. e.* any Ideas, or miniature Vibrations, unless their infinitesimal Parts did cohere together through joint Impression; *i. e.* Association. » Le fait que Priestley ait choisi de ne pas inclure dans *Hartley's Theory of the Human Mind* la partie de *Observations on Man* de laquelle est tirée cette citation nous empêche de conclure qu'il accordait le même statut que Hartley aux idées simples de la sensation. Voir D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part 1, pp. 70-71; R. C. ALLEN. *David Hartley on Human Nature*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 145-146; E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts': *Joseph Priestley on Language and Revealed Religion*, Ph. D. Thesis, University of Sussex, 2010, pp. 16-17.

⁷⁸ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 441.

compte aussi parmi nos idées les plus complexes : « [...] it represents the impression left in the mind by observing what is common to numberless cases in which there is a constant conjunction of appearances or events⁷⁹. » La nature ne nous permettant d'observer que des événements particuliers, c'est par un processus d'abstraction à partir de ceux-ci que doit s'effectuer le mouvement du particulier au général permettant d'identifier les pouvoirs à l'oeuvre dans l'ordre naturel⁸⁰. Sa conception de l'idée de connexion nécessaire en tant qu'idée abstraite nous permet plus aisément de comprendre pourquoi Priestley juge inutile de chercher, comme le propose Hume, l'impression de laquelle serait copiée l'idée du pouvoir par lequel une cause entraîne son effet à partir d'une seule instance de la conjonction de deux événements particuliers. En effet, ce n'est que suite à l'observation d'un très grand nombre de situations dans lesquelles deux événements ont toujours été trouvés à se succéder que le mécanisme d'abstraction par lequel l'idée de causalité est générée peut s'opérer⁸¹.

Les différentes facultés accordées à l'esprit humain par les philosophes moraux des Lumières, telles que la mémoire, le jugement, les passions et la volonté, se voient elles aussi expliquées en termes de mécanismes associatifs ayant lieu au sein de l'esprit. Le jugement est compris en tant que perception de la « parfaite coïncidence » de deux idées, ou du transfert, par association, de l'idée de vérité d'une proposition vers une autre⁸². À partir de cette conception du jugement et du processus de formation des idées, Priestley introduit une classification des jugements considérés aptes à fournir une connaissance vraie à propos du monde extérieur et des relations entre nos idées. Une première classe consiste en l'ensemble des propositions « générales » ou « universelles »

⁷⁹ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, pp. 211-212.

⁸⁰ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 442.

⁸¹ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, p. 211.

⁸² J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind*, pp. xxvi-xxvii.

élaborées par la philosophie naturelle et employées pour exprimer notre connaissance des propriétés essentielles des diverses substances, ainsi que de l'activité des pouvoirs naturels. Les deux autres classes ne sont pas explicitement nommées, mais une seconde comprend les propositions évidentes en elles-mêmes et celles dans lesquelles « [...] the subject and predicate appear, upon comparison, to be, in reality, nothing more than different names for the same thing,⁸³ » ce qui désigne entre autres l'ensemble de la connaissance mathématique. Une troisième classe, qui prend beaucoup d'importance dans les écrits théologiques de Priestley, désigne la connaissance historique, c'est-à-dire les propositions historiques fondées sur le témoignage d'autrui, et qui jouent un rôle important dans l'investigation de l'historicité des Écritures⁸⁴. Contrairement à ses contemporains, pour qui il est habituel de conférer à la connaissance historique ou scientifique un statut inférieur à la connaissance mathématique, du fait qu'elles ne peuvent que posséder un haut degré de probabilité⁸⁵, la distinction entre les différentes classes de propositions chez Priestley n'entraîne pas de hiérarchie dans la perfection de la connaissance qu'elles permettent d'établir, puisque proprement démontrées, les propositions appartenant à chacune des trois classes peuvent entraîner une persuasion dans l'esprit aussi forte que celle produite par une démonstration mathématique⁸⁶. Priestley est toutefois bien conscient des erreurs qui peuvent résulter des mécanismes de l'association des idées :

There are causes of assent to propositions wholly independent of any proper *evidence* presented to the mind itself; so that we may be led to presume that there is sufficient evidence, though we do not ourselves perceive it. We are more especially in danger of

⁸³ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. xxxviii-xxxix.

⁸⁴ V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », pp. 55-56; J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. xlv-xlvi; J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, pp. 32-33.

⁸⁵ Locke, par exemple, insiste sur l'infériorité du degré de certitude pouvant être atteint dans le domaine de la connaissance sensitive, comparé à la connaissance intuitive ou démonstrative.

⁸⁶ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, pp. 33-34.

being misled by specious *analogies*, and superficial but fixed *maxims* grounded on such analogies⁸⁷.

Le préjugé, la coutume et les passions comptent parmi ces causes d'assentiment à des propositions non proprement démontrées. En effet, une émotion peut se trouver si intimement associée à un ensemble d'idées qu'elle peut entraîner la croyance en une proposition clairement fausse, un principe que Priestley illustre dans l'*Examination* en expliquant l'origine de son inconfort irrationnel dans l'obscurité⁸⁸. La source des jugements erronés se trouve donc dans « [...] what are commonly called *false views on things*, or improper associations of ideas, which in the extreme becomes *delirium*, or *madness*,⁸⁹ » ce qui rend indispensable d'établir une méthodologie permettant de distinguer clairement les propositions adéquatement formulées et exprimant une connaissance vraie, de celles produites par des jugements hâtifs teintés par le préjugé et les passions. Les propositions analytiques ou mathématiques, si leur vérité n'est pas évidente, doivent faire l'objet d'une démonstration dans laquelle leur vérité est prouvée à l'aide d'un syllogisme⁹⁰. Quant aux propositions historiques, elles doivent être démontrées à l'aide d'une évaluation des sources et des témoignages à partir desquels elles sont formulées. Une fois leur authenticité et fiabilité attestées, les témoignages soutenant l'historicité des récits bibliques de miracles, par exemple, constituaient pour Priestley des preuves ne pouvant faire autrement que d'entraîner l'assentiment d'un esprit libre de préjugés.

⁸⁷ J. PRIESTLEY. *Observations on the Increase of Infidelity* [...], pp. 4-5.

⁸⁸ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. 68; E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts' [...], pp. 53-54. Dans l'*Examination*, Priestley écrit : « It was my misfortune to have the idea of darkness, and the ideas of invisible malignant spirits and apparitions very closely connected in my infancy; and to this day, notwithstanding I believe nothing of those invisible powers, and consequently of their connexion with darkness, or any thing else, I cannot be perfectly easy in every kind of situation in the dark. »

⁸⁹ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, p. 27.

⁹⁰ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. xlii.

En ce qui concerne les propositions universelles, la méthodologie prescrite par Priestley prend la forme d'une preuve par induction : « The proper *proof* [...] of universal propositions, such as [...] that milk is white, that gold is yellow or that a certain degree of cold will freeze water, consists in what is called an *induction of particular facts*, of precisely the same nature⁹¹. » L'emphase sur la « nature similaire » des faits devant être considérés dans ce type de preuve met en relief le rôle important que joue l'analogie dans un emploi adéquat du raisonnement inductif chez Priestley. Dans son entreprise de déterminer les circonstances à la suite desquelles chaque événement naturel est « certainement et invariablement produit⁹² » et afin d'éviter d'associer à un événement particulier un ensemble de circonstances qui ne sont pas sa véritable cause, le philosophe naturel doit procéder en comparant des situations dont les circonstances et effets sont hautement similaires⁹³ : « [...] unless there be a very great analogy, or similarity, between them, so that the influence of a single circumstance, or of a few circumstances, can be traced separately, no probable judgment can be formed of their real operation⁹⁴. » Ce n'est que dans la mesure où il est possible d'observer à répétition la variation entre deux effets dont les histoires causales ne diffèrent que d'une seule circonstance que le philosophe naturel peut parvenir à isoler « l'effet entier » de cette circonstance, et, reproduite un nombre suffisant de fois, ce type d'expérience permet de former une idée abstraite de la circonstance, qui se voit alors traitée comme un pouvoir entraînant invariablement l'effet lui ayant été associé⁹⁵ : « [...] when we have, by this means, noted the whole

⁹¹ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. xl.

⁹² J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 443.

⁹³ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 443 : « [...] it is chiefly useful to observe what there is in common in the circumstances attending similar appearances: for on those common circumstances, all that is common in the appearances must depend. »

⁹⁴ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 444.

⁹⁵ Nous nous limitons ici à présenter les principes directeurs de la méthodologie expérimentale préconisée par Priestley en philosophie naturelle, sans nous attarder à montrer comment celle-ci se trouve instanciée dans ses différentes publications sur les airs et l'électricité. Une description détaillée de la manière dont Priestley exploite le

effect of all the separate circumstances and situations of things, we can easily judge of their effects in all possible combinations⁹⁶. » Il existe donc une tension dans l'emploi que Priestley fait du terme « circonstance », puisqu'il s'exprime à l'aide d'un langage à la fois relationnel et substantif pour décrire le rôle des circonstances au sein des relations causales, les traitant à la fois en tant que causes secondes et causes premières de leurs effets. Cette confusion s'observe aussi dans la description que Priestley fait de la théorie scientifique idéale, qui doit viser à décrire l'ensemble des circonstances dans lesquelles est observé chaque fait, ainsi que l'effet entier et le « mode d'opération » de chaque circonstance prise séparément⁹⁷.

En plus de jouer un rôle important dans la démonstration des propositions universelles décrivant l'action des pouvoirs naturels, l'analogie est la voie par laquelle l'expérience passée peut servir de guide pour formuler des prédictions sur l'expérience à venir : « [...] we actually see in nature a vast variety of effects proceeding from the same general principles, operating in different circumstances; so that judging from appearances, that nature is every where uniform in itself, we are led, by analogy, to expect the same in all cases⁹⁸. » Notre confiance dans le fait que les propriétés essentielles attribuées à des substances telles que le lait ou l'or seront toujours conjointes vient de l'absence de cas contredisant notre attente, et donc de l'absence complète de raison de notre part de penser autre chose :

[...] since the milk of all the animals of which we have heard, is white, we can have no reason to suspect that the milk of any new and strange animal is of any other colour. Also, since wherever there has been the specific gravity, ductility, and other properties of gold, the colour has always been yellow, we conclude that those circumstances are necessarily united, though by some unknown bond of union, and that they will always go together. [...] Having found, by much and various experiences, that the same events never fail to take

contraste entre histoires causales afin d'isoler l'effet de circonstances particulières peut être trouvée dans P. K. BASU. *Scientific Explanation* [...], pp. 14-23.

⁹⁶ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 443.

⁹⁷ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], pp. 445-446.

⁹⁸ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 442.

place in the same circumstances, the *expectation* of the same consequences from the same previous circumstances is necessarily generated in our minds, and we can have no more suspicion of a different event, than we can separate the idea of *whiteness* from that of the other properties of *milk*⁹⁹.

À la persuasion engendrée par l'observation constante de la conjonction des propriétés de ces substances s'ajoute la persuasion, elle aussi engendrée par un processus d'analogie, que le futur se déroulera de manière uniforme au passé, puisqu'il a toujours été trouvé que l'expérience passée était un guide fiable afin de prédire l'expérience (qui était alors) future :

[Experience] not only informs us that cold and freezing have been conjoined in the past, but also that what is now *time past*, was once *time future*; and, therefore, that there is no more reason to suspect that cold will not freeze water now, than there was to doubt yesterday that it would freeze it to-day. It is only puzzling the question to consider time as *past* or *future* in this case. We also find by experience that we have not hitherto been deceived in our expectation that the future will be like the past in former instances, and therefore cannot have any suspicion of being deceived in a similar expectation in other instances. It is really astonishing that any man should ask the question that Dr. Reid does here, 'How came we to believe that the future will be like the past?' It is certainly sufficient to say, in answer to this, Have we not always found it to be so? and, therefore, how can we expect the contrary? Though no man has had any experience of what *is* future, every man has had experience of what *was* future¹⁰⁰.

Encore une fois, les propos de Priestley semblent indiquer qu'il tient pour acquis exactement ce que Hume nie, soit que le processus psychologique par lequel nous en venons à nous attendre à ce que le déroulement des événements futurs soit conforme à celui des événements passés n'est pas seulement indicatif des relations entre nos idées ou de l'habitude, mais aussi de la structure légale du monde extérieur et des relations nécessaires entre les choses. La confusion que Priestley fait entre la force de notre persuasion de l'existence d'une connexion entre deux événements et l'existence actuelle de cette connexion provient de sa profonde conviction selon laquelle un esprit rationnel, exempt de préjugés et libre de l'influence des passions, allait mécaniquement former des

⁹⁹ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. xl-xli.

¹⁰⁰ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. 85-86.

associations d'idées reflétant l'état réel du monde¹⁰¹. Comme le souligne Kingston, l'esprit humain était, pour Priestley, conçu par son Créateur de manière à ce qu'une fois immergé dans l'infinie diversité des faits observés, les idées se trouvant nécessairement liées en lui par un processus d'abstraction libre de préjugé, allaient correspondre aux principes agissant nécessairement dans le monde extérieur¹⁰². Raisonner correctement signifiait juger d'une manière qui reflète l'ordre réel de la nature. Pour Priestley, le jugement n'est pas une activité de l'esprit : il constitue un processus entièrement mécanique, déterminé par les objets extérieurs et à travers lequel l'esprit perçoit passivement l'accord entre des idées dont les référents dans le monde extérieur ont une association correspondant à cet accord¹⁰³. La nature du jugement fait en sorte qu'il nous est impossible de juger des choses autrement que telles qu'elles nous apparaissent, et par conséquent, la variation entre les jugements de deux individus s'explique par la variation des circonstances dans lesquelles ils sont placés¹⁰⁴. L'objectivité de la connaissance fournie par les jugements adéquats vient de ce que leur vérité dépend de la « nature nécessaire des choses », et donc se trouve à être « *absolute, unchangeable and everlasting* »¹⁰⁵, et ne dépend pas plutôt de la constitution de chaque individu¹⁰⁶. À l'opposé, les jugements issus du préjugé que Priestley enjoignait d'éviter étaient indésirables du fait que les associations d'idées dont ils étaient le résultat ne possédaient aucun corrélat dans le monde extérieur¹⁰⁷.

¹⁰¹ E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts' [...], pp. 39-40; J. G. McEVOY. « Joseph Priestley, 'Aerial Philosopher' [...] », pp. 21-22; J. G. McEVOY. « Electricity, Knowledge, and the Nature of Progress in Priestley's Thought », *The British Journal for the History of Science*, vol. 12, n. 1, March 1979, p. 8.

¹⁰² E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts' [...], pp. 8-9, 137-138.

¹⁰³ E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts' [...], p. 156.

¹⁰⁴ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 182-183.

¹⁰⁵ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. 120-121.

¹⁰⁶ E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts' [...], p. 40. C'est sur ce point que Priestley fonde l'une de ses critiques les plus importantes de la philosophie du sens commun dans l'*Examination* : une connaissance fondée sur la particularité de la constitution et des sentiments de chaque individu ne peut aucunement prétendre à l'objectivité.

¹⁰⁷ E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts' [...], pp. 38, 156.

Il est maintenant plus aisé de comprendre en quoi les doutes sceptiques humiens ne pouvaient que provoquer l'indignation de Priestley. À ses yeux, Hume réduisait le fondement de tout raisonnement causal à une « arbitrary, and perhaps ill-founded association of ideas,¹⁰⁸ » ne relevant que de la coutume ou de l'habitude. Toutefois, des termes comme « arbitraire », « coutume » et « habitude » avaient des connotations bien différentes pour Hume et Priestley. Si Hume ne nie pas l'utilité du raisonnement causal (bien qu'il en diminue les prétentions), Priestley interprétait ses propos comme rabaissant ce type de raisonnement au niveau du préjugé, source de fausseté devant être évitée¹⁰⁹. Cette position était tout à fait intenable pour lui, ce pourquoi sa réponse à Hume vise à montrer que notre idée de causalité « corresponds to something real in the relation of the things that suggest it¹¹⁰ » et que l'induction fournit une connaissance aussi fiable que toute autre forme de raisonnement :

[Hume] would only have done justice to his subject, to have added, that, having found, in all such *constant* conjunctions of ideas, with respect to which we have been able to make any discovery at all, that the conjunction was really *necessary*, we conclude that the conjunction, if constant, is equally necessary, even when we are not able distinctly to perceive it. We, therefore, presume it, and securely act upon it. Indeed, without having made any discovery at all, we could not but be sensible, that if two events always follow one another, there must be some sufficient reason for it¹¹¹.

Le ton assuré avec lequel Priestley vante, dans les nombreux passages cités jusqu'à présent, la certitude pouvant être atteinte à l'aide du raisonnement inductif et la possibilité de formuler une « true theory of nature¹¹² » paraît, au final, relever davantage de la rhétorique ou de son optimisme quant à la possibilité pour l'esprit humain de saisir la structure du réel que de sa compréhension de la nature de la connaissance élaborée par la philosophie naturelle de son époque. En effet, autant

¹⁰⁸ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, p. 208.

¹⁰⁹ J. G. McEVOY. *Joseph Priestley: Philosopher, Scientist and Divine*, pp 89-90.

¹¹⁰ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, p. 198.

¹¹¹ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, p. 209.

¹¹² J. PRIESTLEY. « An Account of Further Discoveries in Air », *Philosophical Transactions*, vol. 65, 1775, p. 389.

Priestley met-il de l'avant le caractère nécessaire et invariable des propositions générales issues de l'induction, autant souligne-t-il le caractère révisable de toute connaissance scientifique, si certaine soit-elle. Par exemple, alors qu'il mentionne, dans le passage cité plus haut, l'impossibilité de ne pas considérer la couleur blanche comme étant une propriété essentielle du lait, Priestley reconnaît que cette affirmation ne vaut que pour les animaux que nous connaissons, et que malgré la force de notre conviction en faveur du fait que le lait d'animaux encore inconnus de nous sera conforme à notre idée du lait, celle-ci pourrait (et devrait) être révisée advenant des observations non conformes à l'expérience passée¹¹³ : « [General propositions] are always liable to be corrected and modified by subsequent and more exact observations; because it is not by comparing our own ideas only that we come to the knowledge of their truth, and latter observation may correct what was defective in former ones¹¹⁴. »

Les passages dans lesquels Priestley expose sa conception du progrès scientifique contribuent également à cette double affirmation paradoxale du caractère certain, mais essentiellement révisable, de la connaissance scientifique. En effet, la possibilité de formuler une théorie complète n'est jamais écartée. Une accumulation suffisante de faits particuliers appartenant à une même classe d'événements entraînera, sous l'action des mécanismes de l'association des idées, l'émergence de la théorie permettant de décrire les lois et pouvoirs régissant ces événements¹¹⁵ : « Every fact has a real, though unseen connection with every other fact : and when all the facts belonging to any branch of science are collected, the system will form itself¹¹⁶. » Plus l'esprit est

¹¹³ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. xxxix-xl.

¹¹⁴ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, p. 32.

¹¹⁵ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 434.

¹¹⁶ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], p. 579-580.

en mesure de considérer une grande quantité de faits particuliers, plus les associations correspondant aux relations réelles existant entre les événements peuvent se former :

If we could content ourselves with the bare knowledge of new facts, and suspend our judgment with respect to their causes, till, by analogy, we were led to the discovery of more facts, of a similar nature, we should be in a much surer way to the attainment of knowledge¹¹⁷.

Cette conviction explique pourquoi Priestley met l'accent, dans ses écrits scientifiques, sur la diffusion rapide de nouveaux faits expérimentaux, plutôt que sur la spéculation ou l'élaboration d'expériences cruciales destinées à discriminer des théories concurrentes¹¹⁸. Toutefois, en même temps se trouve affirmée l'impossibilité d'achever l'investigation de la nature qui, en tant qu'oeuvre infinie de Dieu, nous livre constamment de nouvelles questions et de nouveaux champs d'étude : « [...] the works of God are, like himself, infinite and inexhaustible. In completing one discovery we never fail to get an imperfect knowledge of others, of which we could have no idea before; so that we cannot solve one doubt without creating several new ones¹¹⁹. »

2.3.4 PERSPECTIVES SUR L'ANALYSE PRIESTLEYENNE

Suite aux considérations présentées dans les sections précédentes, nous sommes en mesure de reconstituer plus clairement le raisonnement par lequel Priestley en vient à formuler son argument principal en faveur de la nécessité, et plus particulièrement à affirmer l'existence de relations causales nécessaires. Exposé à une infinie diversité de sensations, l'esprit, sous l'effet mécanique de l'association, forme des idées simples, puis complexes et abstraites qui, lorsque formées

¹¹⁷ J. PRIESTLEY. *Experiments and Observations Relating to Various Branches of Natural Philosophy; with a Continuation of the Observations on Air*, vol. I, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1779, pp. x-xi.

¹¹⁸ J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], pp. 580.

¹¹⁹ J. PRIESTLEY. *Experiments and Observations on Different Kinds of Air*, 2nd edition, London, Printed for J. Johnson, (1st edition: 1774) 1775, p vii.

adéquatement, correspondent aux objets extérieurs et aux relations existant entre eux. Le fait d'observer, à de nombreuses reprises, un événement succéder à un même ensemble de circonstances génère en nous par abstraction l'idée de causalité, et la conviction qu'il existe entre causes et effets une liaison ontologique (et donc nécessaire) qui persistera à moins d'être altérée par Dieu. Il est impossible pour une cause (tant un ensemble de circonstances qu'un pouvoir naturel) d'entraîner un effet autre que celui qui lui est associée, puisqu'une cause n'est cause que parce qu'elle a toujours été observée comme produisant le même effet. La possibilité pour une cause d'entraîner différents effets aurait eu pour conséquence que l'idée même de causalité n'aurait pas été générée par association dans l'esprit, puisque cette idée se développe uniquement à partir de conjonctions d'événements n'ayant jamais admis d'exceptions. Aussi longtemps que le cours de la nature demeure uniforme, il est possible de prédire les événements futurs, à condition, bien sûr, qu'ils résultent de relations causales suffisamment analogues à celles déjà observées. Bien qu'il soit possible que les lois naturelles soient modifiées, notre confiance en l'uniformité de la nature vient de ce que ce principe a toujours pu être vérifié par le passé, ce qui ne nous laisse aucune raison de penser qu'il en ira un jour autrement.

Nous sommes maintenant aussi en mesure de comprendre que même si Priestley était convaincu de la légalité de l'ordre naturel, ce principe n'est ni inné, ni présupposé dans ses écrits. Tant notre conviction que les lois naturelles existent que notre connaissance de ces lois étaient, pour Priestley, acquises à travers l'observation du monde et l'emploi d'une méthodologie particulière aboutissant en une plus grande maîtrise de l'ordre naturel, ainsi qu'en une meilleure connaissance du Créateur et de son divin dessein. Pour cette raison, il est important de nuancer des perspectives telles que celle de Kingston, qui n'hésite pas à considérer la constance des lois naturelles comme étant assumée par Priestley à l'intérieur de tous ses écrits philosophiques, et particulièrement dans la

méthode analogique dont il prescrit l'utilisation. Kingston se sert de cette assumption afin d'effectuer un parallèle entre cette méthode et l'assentiment au témoignage d'autrui chez Priestley, qu'elle considère comme assumant l'invariabilité de la nature humaine (et donc des lois gouvernant la sphère morale)¹²⁰. Bien que ces divers principes jouent un rôle important dans la pensée priestleyenne, ils ne sont pas assumés de manière à être ou bien traités comme des axiomes, ou bien traités comme n'étant pas acquis à travers l'observation et l'action de l'association des idées. C'est plutôt l'affirmation selon laquelle notre univers mental peut refléter adéquatement l'ontologie de la nature qui se trouve présupposée à l'intérieur du discours priestleyen.

Malgré notre intention d'accorder à Priestley un maximum de charité interprétative, nous ne pouvons nier que son raisonnement comporte plusieurs lacunes et soulève plusieurs problèmes, dont une grande partie a déjà été mise en lumière par les divers examens de la pensée priestleyenne effectués jusqu'à présent. On ne peut que constater le poids théorique considérable qu'il fait reposer, à l'instar de Hartley, sur la loi de l'association, faisant d'elle la pierre angulaire de l'ensemble de la psychologie humaine et de la possibilité d'élaborer toute connaissance vraie, ce qui est accentué par le fait que l'association est aussi le principe par lequel est expliqué le progrès de l'esprit humain vers l'anéantissement du soi, point final de son développement et correspondant à un état de félicité éternelle¹²¹. Plusieurs commentateurs ont proposé que la confiance excessive, voire aveugle, que Priestley plaçait dans le potentiel de l'associationnisme à justifier des doctrines telles que la légalité de la nature, le nécessitarisme et l'existence de Dieu le rendait

¹²⁰ E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts' [...], p. 137; J. PRIESTLEY. *Letters to a Young Man. Part II*, London, Printed for J. Johnson, 1793, p. 4. Afin d'éviter de conclure que Priestley est un « [...] dogmatist looking to clothe his dogmas in the language of Newtonian philosophy », Harris propose aussi de considérer que son analyse de la causalité et de la nécessité des lois naturelles doit être expliquée par le recours à la présupposition de la légalité de la nature dans ses écrits. Voir J. A. HARRIS. « Joseph Priestley and 'the Proper Doctrine of Philosophical Necessity' », pp. 42-44.

¹²¹ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 108-109.

« [...] impervious to the fact that association psychology could not justify such tenets¹²² ». Même si l'on accorde à Priestley que les mécanismes associatifs par lesquels les idées se forment en l'esprit se trouvent être entièrement déterminés par les choses auxquelles sont ultimement dues nos sensations, le sceptique peut aisément souligner l'insuffisance des arguments priestleyens à l'effet que ces idées reflètent l'ontologie de la nature de manière à nous apprendre quoi que ce soit sur, par exemple, les liens de nécessité existant entre les événements.

L'excès de confiance de Priestley dans l'association des idées contribue aussi à expliquer en quoi il ne parvient pas, malgré son assurance du contraire, à formuler une réponse satisfaisante aux défis lancés par Hume dans ses *Philosophical Essays*. Aux difficultés liées à l'emploi de faits psychologiques afin d'élucider les connexions nécessaires dans l'ordre naturel et auxquelles Priestley n'offre aucune solution, nous devons ajouter les difficultés que nous rencontrons dû au manque de clarté de plusieurs passages de ses écrits sur la causalité et la nécessité et qui ne peut être levé malgré nos multiples efforts déployés en ce sens. Par exemple, même si Priestley accorde une importance considérable au fait de ne pas élever une hypothèse au statut de loi ou proposition générale avant que celle-ci n'ait pu être vérifiée dans un nombre suffisant de cas, le terme « suffisant » n'est jamais clairement défini, ce qui rend entièrement nébuleuse une étape importante de la généralisation du « plusieurs » au « tout » à l'intérieur de sa conception de la philosophie naturelle, et qui nous empêche d'identifier clairement le point à partir duquel le scientifique est en droit de considérer qu'il a bel et bien identifié une des diverses lois de la nature¹²³. De plus, même si l'affirmation paradoxale du caractère à la fois certain et essentiellement révisable de notre connaissance des lois naturelles peut être expliquée en partie par la confiance

¹²² V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », pp. 60-61; C. H. LESSER. *Joseph Priestley (1733-1804): The Mind of a Materialist* [...], p. 87.

¹²³ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. 263.

accordée par Priestley à l'association des idées et par la situation de la formulation d'une théorie entière de la nature à un moment lointain dans le futur (justifiant ainsi à la fois la possibilité de formuler une telle théorie, ainsi que l'importance du progrès scientifique), il est impossible de considérer comme entièrement consistant son discours à cet égard. Comme nous l'avons montré à travers les passages cités précédemment, Priestley considère que notre connaissance des lois naturelles, tout en étant constamment sujette à révision, nous permet de conclure qu'une conjonction particulière d'événements ne pourra jamais se dérouler autrement dans le futur¹²⁴.

L'insuffisance de la réponse priestleyenne à Hume n'entraîne pas pour autant le fait que les critiques qui ont été formulées envers cette réponse soient toutes justifiées. Nous avons déjà souligné l'apport considérable des travaux de McEvoy, Kingston et Basu à notre effort de reconstituer le discours priestleyen sur la causalité et la nécessité. Une analyse telle que celle proposée par Popkin, toutefois, se montre décevante en ce que même s'il identifie certains des problèmes inhérents aux arguments présentés par Priestley en faveur de la nécessité, sa lecture de l'oeuvre priestleyenne compte d'importantes lacunes. Entre autres, Popkin maintient que Priestley n'a pas su produire l'impression de causalité demandée par Hume, tandis qu'une lecture plus approfondie des écrits de Priestley nous a permis de montrer que ce n'est aucunement ce qu'il vise, puisque cela ne correspond pas à sa conception de la manière dont se trouve générée l'idée de causalité. Quant à son verdict selon lequel Priestley n'aurait pas fait d'avancée philosophique significative par rapport à Hume, nous pouvons au moins répondre, comme le fait Mudroch, que sa caractérisation de la causalité en tant qu'idée abstraite, et donc ne devant pas être recherchée dans une seule instance de conjonction entre deux événements, possède un intérêt réel du fait qu'elle rend davantage compte de la manière dont les relations causales sont établies en sciences,

¹²⁴ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. xl.

c'est-à-dire par l'abstraction de l'élément commun à une quantité importante de conjonctions d'événements, et en exploitant la production d'histoires causales montrant une variation faible et mesurable¹²⁵.

Une autre analyse, qui montre un grand intérêt même si nous trouvons important de la nuancer adéquatement, est celle qu'effectue Mudroch, et qui se fonde sur la distinction qu'il introduit entre la philosophie systématique et la philosophie éclectique. La première est conçue en tant qu'entreprise visant à organiser la connaissance en fonction d'un principe général garantissant la présence d'une architectonique, ce qui fait que les parties individuelles du système, même si elles sont dérivées de sources ou traditions différentes, montrent une cohérence globale¹²⁶. Ce type de philosophie s'oppose à l'éclectisme, qui promeut la recherche et l'agrégation des idées et principes les plus utiles, sans sentir le besoin de se conformer à un système ou une école de pensée particulière, ce qui n'empêche pas d'aboutir à un corps de connaissance organisé systématiquement¹²⁷. Mudroch cherche à montrer que la connotation péjorative souvent associée à l'éclectisme n'est pas représentative du fait que de nombreux penseurs reconnus des Lumières l'ont adopté, rejetant du même coup l'esprit de système propre à la métaphysique des siècles précédents. En plaçant Priestley à l'intérieur de la classe des penseurs éclectiques, il cherche à montrer que les contradictions entre les divers principes adoptés par Priestley sont le fruit de l'évolution historique de la recherche philosophique, par laquelle ce sont les générations subséquentes de penseurs qui internalisent les idées de leurs prédécesseurs et en recensent les incohérences et limitations. Même si Priestley emploie le terme « système » à maintes reprises,

¹²⁵ R. H. POPKIN. « Joseph Priestley's Criticism of David Hume's Philosophy », pp. 446-447; V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », pp. 62-63.

¹²⁶ V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », p. 49.

¹²⁷ V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », p. 50.

celui-ci désigne une théorie relative à un domaine particulier d'investigation, plutôt qu'une architectonique à laquelle se réfère l'ensemble de la connaissance¹²⁸. Mudroch critique donc la perspective de McEvoy et McGuire, qui mettent l'emphasis sur le caractère systématique de la pensée priestleyenne en situant le fondement de celle-ci dans sa théologie rationnelle (terme par lequel ils désignent l'amalgame formé par son déterminisme, sa doctrine de la causalité et son matérialisme)¹²⁹. Même si Mudroch reconnaît le rôle important joué par le rationalisme théologique dans les écrits de Priestley, il rappelle que celui-ci avait l'habitude de combiner différents courants de pensée et doctrines difficiles, voire impossibles, à réconcilier, et qui ont conféré à sa pensée le caractère paradoxal que nous avons mentionné dans l'introduction de ce mémoire¹³⁰. Son emploi de l'associationnisme est particulièrement problématique en ce que cette théorie favorise la concaténation d'idées ne possédant pas de lien autre que leur occurrence conjointe répétée, ce qui est propice au développement d'une pensée non systématique¹³¹. L'ensemble des efforts déployés par Mudroch afin de caractériser Priestley en tant que penseur éclectique a pour finalité d'expliquer pourquoi il a minimisé, ou ignoré, les difficultés liées à la réconciliation de son empirisme et de son réalisme métaphysique : il ne voyait pas de problème dans la combinaison d'éléments provenant de deux traditions, l'une usant de la psychologie associationniste afin d'expliquer la formation de nos idées, l'autre affirmant la nécessité des lois naturelles¹³².

Si l'originalité de la contribution de Mudroch à l'étude de la pensée priestleyenne doit être soulignée, elle comporte toutefois d'importants problèmes, le plus important étant qu'elle nous

¹²⁸ V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », p. 51.

¹²⁹ J. G. McEVOY and J. E. MCGUIRE. « God and Nature: Priestley's Way of Rational Dissent », *Historical Studies in the Physical Sciences*, vol. 6, 1975, p. 326.

¹³⁰ V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », p. 52.

¹³¹ V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », p. 54.

¹³² V. MUDROCH. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », pp. 54-55.

demande de considérer que Priestley s'est contredit pendant l'ensemble de sa carrière intellectuelle. Il est vrai qu'il rejette l'esprit de système propre à la métaphysique spéculative de l'âge classique, mais pas le projet d'établir un ensemble parfaitement cohérent de principes suffisants pour expliquer l'ensemble du réel, et le fait qu'il ait régulièrement cherché à concilier des doctrines en apparence mutuellement exclusives n'implique aucunement qu'il ait eu une quelconque tolérance pour un manque de cohérence même minime au sein de ses écrits, ce qui n'aurait pas été le cas s'il avait fait preuve de l'éclectisme que lui attribue Mudroch. C'est en ce sens que nous devons comprendre Priestley en tant que penseur systématique. Il déploie à maintes reprises des efforts considérables afin de montrer qu'il n'existe aucune contradiction entre les divers principes identifiés dans ses investigations théologiques, philosophiques et scientifiques, et souligne fréquemment l'importance de maintenir non seulement la cohérence interne de chaque théorie, mais aussi de l'ensemble des théories entre elles. Nous avons déjà mentionné comment il considère possible la formulation d'un système de principes généraux dont la consistance ne pourrait être assurée que par l'inclusion des trois piliers que sont le matérialisme, le nécessitarisme et le socinianisme¹³³. Le souci de systématisation de Priestley s'observe aussi dans les principes pédagogiques qu'il prône, puisqu'il maintient que « [...] no branch of knowledge, religion not excepted, can be taught to advantage but in the way of system¹³⁴ ». L'éducation religieuse, tout comme l'enseignement du droit, de la médecine ou de toute autre science, doit se fonder sur une exposition systématique évitant tout risque d'incohérence, dans laquelle l'introduction des principes les plus simples devrait servir à effectuer une démonstration de chacun des principes plus complexes, mettant en évidence les liens de dépendance entre eux¹³⁵. L'insistance de Priestley sur

¹³³ J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind*, p. xxv; J. PRIESTLEY, *Disquisitions* [...], 1777, p. 356.

¹³⁴ J. PRIESTLEY. *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 1, p. xxxi.

¹³⁵ J. PRIESTLEY. *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 1, pp. xxxi-xxxii.

le besoin d'user d'une pensée systématique exempte de toute incohérence s'observe aussi dans le fait que plusieurs des critiques qu'il formule à l'endroit des partisans du libre arbitre et des partisans du dualisme métaphysique traditionnel exploitent les principes ou conséquences contradictoires de leurs positions respectives. En aucune de ces circonstances Priestley ne fait preuve de l'attitude propre à l'éclectisme épistémologique décrit par Mudroch, ce pourquoi nous avons jugé important d'identifier les présupposés qui alimentaient sa conviction que le raisonnement inductif pouvait établir la nécessité des lois naturelles.

S'il est vrai que les difficultés identifiées dans les fondements de l'argument présenté dans ce chapitre minent les efforts de Priestley visant à montrer en quoi nous pouvons affirmer la nécessité des relations causales, cela suffit-il pour conclure, comme l'ont fait certains commentateurs, qu'il ne saisissait tout simplement pas la portée de la critique humienne¹³⁶? Doit-on le considérer comme ayant été aveuglé par la fécondité qu'il percevait en l'associationnisme hartleyen, au point de minimiser les difficultés épistémologiques liées à la connaissance des choses extérieures qui vont alimenter les réflexions sur la nature de la causalité pendant les siècles suivants? Peut-être pas. Il est possible que l'apparente incompréhension de Priestley s'explique par un choix préconisé par la méthodologie philosophique qu'il adoptait dans l'ensemble de ses investigations, et qui l'amenait à favoriser le système de principes (1) faisant preuve de la plus grande économie conceptuelle et (2) entraînant les difficultés théoriques les moins importantes. Le premier de ces critères reflète la dévotion quasi-religieuse démontrée par Priestley envers les *regulae philosophandi* newtoniennes, selon lesquelles « [...] we are to *admit no more causes of things than are sufficient to explain appearances*; and [...] *to the same effects we must, as far as possible,*

¹³⁶ R. H. POPKIN. « Joseph Priestley's Criticism of David Hume's Philosophy », p. 445.

*assign the same causes*¹³⁷. » C'est ce critère qui est invoqué par Priestley pour justifier, par exemple, son rejet de l'occasionalisme au profit d'une métaphysique attribuant des pouvoirs à la matière¹³⁸. Le second critère met en évidence le fait que Priestley ne prétend en aucun cas élaborer ou adhérer à des systèmes dont les principes sont exempts de toute difficulté philosophique. Au contraire, comme le montre l'extrait de la préface du premier volume des *Institutes* mise en exergue au tout début de ce mémoire, Priestley jugeait qu'une attitude rigoureusement philosophique mènerait tout homme à préférer le système présentant le moins de difficultés, sans jamais s'attendre à en formuler un n'en comportant aucune¹³⁹. À plusieurs reprises, Priestley a défendu les positions qu'il favorisait non pas en offrant une démonstration claire et définitive de leur vérité, mais plutôt en montrant qu'elles entraînaient des difficultés moindres que celles de ses opposants. C'est l'argument qu'il invoque, entre autres, pour justifier la supériorité de l'hypothèse d'un univers coéternel avec son Créateur sur celle d'un univers possédant un commencement¹⁴⁰.

En considérant ces deux critères, il est aisé de comprendre pourquoi, devant les analyses de la nature, de l'origine et du mode de formation des idées proposées par Hartley et Hume, la préférence de Priestley devait s'exprimer en faveur de la théorie hartleyenne. En effet, tant sur le plan de l'économie conceptuelle que de l'importance des difficultés entraînées, celle-ci surpassait à ses yeux les essais emplis de scepticisme de Hume. La « vraie philosophie », dont la recherche était au cœur des préoccupations priestleyennes, devait contribuer au progrès de l'humanité vers un état de félicité toujours grandissante en incitant à la dévotion et à la vertu, ainsi qu'à un affermissement de la confiance en la sagesse et la bienveillance du gouvernement divin à travers une contemplation

¹³⁷ J. PRIESTLEY, *Disquisitions* [...], 1777, p. 2.

¹³⁸ J. PRIESTLEY, *Disquisitions* [...], 1777, pp. 8-9.

¹³⁹ J. PRIESTLEY, *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 1, p. xviii.

¹⁴⁰ J. PRIESTLEY, *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, pp. 63-64.

de la complexité et de la structure de l'ordre naturel¹⁴¹. En revanche, les *Philosophical Essays* constituaient un exemple d'ouvrage favorisant le développement d'une attitude irréligieuse dont la principale implication était de miner tout motif à développer la pratique de la vertu, en plus de miner la possibilité de formuler un argument en faveur de l'existence de Dieu et de la capacité de la créature à saisir le dessein du Créateur¹⁴². Ces implications étaient suffisantes pour faire préférer à Priestley une autre perspective sur l'esprit humain que celle de Hume, tandis que le système hartleyen, avec sa mise en valeur de la piété et de la vertu et son recours à un seul et unique principe pour expliquer l'univers mental dans toute sa complexité, montrait toutes les qualités désirables d'un système philosophique.

Même si Priestley se contente de citer les deux premières *regulae philosophandi* sans faire mention des deux dernières, l'esprit de celles-ci se retrouve à l'intérieur de sa pensée, et il se peut que la quatrième règle nous permette d'expliquer son insistance paradoxale sur le caractère à la fois invariable et intrinsèquement révisable de notre connaissance des lois de la nature. En effet, Newton formule sa règle ainsi :

In experimental philosophy we are to look upon propositions collected by general induction from phaenomena as accurately or very nearly true, notwithstanding any contrary hypotheses that may be imagined, till such time as other phaenomena occur, by which they may either be made more accurate, or liable to exceptions¹⁴³.

Newton exprime ici le même dédain que Priestley à l'égard des hypothèses *a priori* caractéristiques de la métaphysique spéculative, mais on voit aussi dans la formulation de cette règle une justification de l'emploi que fait Priestley du langage de la certitude afin de discuter des

¹⁴¹ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, Dedication, pp. vi-viii.

¹⁴² J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, Preface, p. vii.

¹⁴³ I. NEWTON. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, vol. 2, Translated by A. Motte, London, Printed for Benjamin Motte, 1729, p. 205.

propositions générales tirées de l'induction, considérées « accurately or very nearly true » jusqu'à démonstration du contraire. Plutôt que de mettre en évidence une incohérence de la part de Priestley, son langage refléterait l'assurance avec laquelle nous pouvons agir et prédire les événements en nous basant sur notre connaissance actuelle des lois naturelles, et qui n'est pas incompatible avec notre conviction qu'une plus ample expérience nous amènera éventuellement à modifier notre compréhension de ces lois. Si quelques commentateurs, tels que McEvoy et Basu, ont à plusieurs reprises cherché à mettre en évidence les différents éléments non newtoniens de la pensée de Priestley, le langage employé afin de discuter du statut des lois naturelles ferait donc preuve, de son côté, d'une attitude informée par la pensée newtonienne et consistante avec elle, levant du même coup l'apparente incohérence entre les passages que nous avons cités plus haut.

2.4 REMARQUES FINALES

Notre objectif principal, tout au long de ce chapitre, a été de mettre en lumière le rôle de l'analyse des relations causales dans l'élaboration de la doctrine priestleyenne de la nécessité, en identifiant les raisons pour lesquelles Priestley a jugé que cette analyse permettait la formulation d'un argument apte à convaincre tout esprit raisonnable du caractère nécessaire de toute cause. Nous avons montré comment l'affirmation de la nécessité de toutes les relations causales se trouve fondée sur un principe de légalité de la nature qui, chez Priestley, signifie l'existence d'une structure de lois instituées par Dieu et garantissant à la fois l'existence de relations causales, ainsi que leur constance et invariabilité. Nous avons aussi montré que ce principe, même s'il est assumé par plusieurs penseurs des Lumières, est considéré par Priestley comme étant le résultat d'une application du raisonnement inductif à partir de l'observation de la nature, et qu'il est dépendant de la présupposition que les processus associatifs prenant place en l'esprit génèrent des idées qui

sont le reflet de l'état réel des choses extérieures, et donc que les lois formulées à travers ces mêmes processus associatifs sont également représentatives de l'ontologie de la nature. Nous avons aussi expliqué que malgré ce qu'en pense Priestley, plusieurs raisons qu'il offre en faveur du potentiel du raisonnement inductif à établir la nécessité des relations causales ne parviennent pas à contourner les critiques sceptiques formulées par Hume dans *Philosophical Essays* concernant l'aptitude de l'induction à livrer les connexions nécessaires existant entre les choses.

Notre étude a mis en relief le rôle important que jouent, dans les textes portant sur la causalité et la nécessité, des notions telles que l'association des idées, la conception priestleyenne de la philosophie naturelle et le rôle de Dieu en tant que source de l'efficace de l'ensemble des causes, et de l'invariabilité des relations causales. Il est important de souligner que cette étroite et omniprésente relation observée entre les investigations philosophiques, logiques, psychologiques, scientifiques et théologiques de Priestley n'est pas circonscrite à la discussion de son argument principal en faveur de la nécessité. Au contraire, comme le montreront les chapitres qui suivent, et comme bon nombre de commentateurs l'ont souligné à de nombreuses reprises, la pensée de Priestley ne s'est jamais déployée à l'intérieur d'un champ d'investigation particulier sans être constamment connectée à l'ensemble des autres investigations auxquelles il consacrait ses efforts, ou encore aux grandes orientations de son entreprise intellectuelle prise dans son ensemble et que nous avons présentées dans le chapitre 1. Les études réalisées précédemment sur l'œuvre priestleyenne et qui ont failli quant à la prise en compte de cette interrelation se sont soldées par des conclusions douteuses ainsi que par un portrait incomplet ou caricatural de l'œuvre. Dans le cas de l'argument présenté dans ce chapitre, cette attitude s'est soldée par un manquement à identifier les principes et présuppositions permettant de rendre compte de la confiance de Priestley à établir, par raisonnement inductif, les lois naturelles et nécessaires.

Nous n'avons pas, au cours de ce chapitre, traité des mécanismes régissant la détermination des événements moraux tels que les volitions humaines, tout d'abord parce que l'argument que nous avons présenté est d'ordre général et ne fait pas de distinction entre le type de nécessité régissant l'ordre naturel et l'ordre moral, et aussi parce que les textes qui nous ont permis d'éclairer le discours priestleyen portaient principalement sur la recherche des causes en philosophie naturelle. Toutefois, le texte de *Philosophical Necessity* contient une description et de multiples illustrations du mécanisme par lequel la volonté humaine se détermine, et qui servent à formuler à la fois un argument en faveur de la nécessité des volitions différent de celui présenté ici, et une réponse multidimensionnelle aux propos des partisans du libre arbitre à l'égard de la doctrine priestleyenne et de ses implications. L'étude de ce mécanisme, qui sera présentée dans le prochain chapitre, est essentielle puisque les considérations relatives à la détermination de la volonté humaine alimentent la plus grande partie des échanges prenant place entre Priestley et ses opposants suite à la publication de *Philosophical Necessity*, et aussi parce que certains éléments de la réponse de Priestley à ceux-ci montre encore une pertinence aujourd'hui dans les discussions contemporaines portant sur la caractérisation du libre arbitre.

3 L'ARGUMENT À PARTIR DE LA NATURE DE LA VOLONTÉ

3.1 PRÉSENTATION DE L'ARGUMENT

Les considérations relatives au mécanisme de détermination de la volonté humaine, ainsi qu'aux implications morales de ce mécanisme, sont trouvées dans l'ensemble des essais contenus dans *Philosophical Necessity*. Toutefois, c'est principalement à l'intérieur de la section IV qu'est formulé l'argument traité dans ce chapitre. Quoique similaire à celui présenté dans le chapitre précédent, en ce qu'il a pour objectif d'établir la nécessité des causes dans l'ordre des événements moraux, l'argument principal qui peut être reconstitué à partir de ce texte met l'accent sur le rôle joué par les motifs d'un agent dans la production de ses actions volontaires :

- (P1) La cause de toute action volontaire se situe dans les motifs de l'agent qui la pose.
 - (P2) Les motifs sont des causes nécessaires.
-
- (C) Toute action volontaire possède une cause nécessaire.

De manière générale, le terme « motif » désigne un ensemble de facteurs impliqués dans la détermination de la volonté d'un agent. La caractérisation des motifs, et du même coup la discussion de la nature de leur influence sur la volonté, est la question qui se trouve au cœur du débat sur la liberté et la nécessité au 18^e siècle, tant en Angleterre que sur le continent américain. L'ensemble des acteurs au sein de ce débat s'entend pour reconnaître qu'une explication causale de l'action volontaire doit tenir compte des motifs de l'agent qui la pose, mais les deux camps sont en complet désaccord quant au type de cause que constituent ces motifs. La controverse porte, entre autres, sur la comparaison pouvant être faite entre la connexion des actions volontaires aux

motifs, d'un côté, et celle des événements naturels à leurs causes physiques, de l'autre¹. Par exemple, John Palmer, suite à sa lecture de *Philosophical Necessity*, décrit ainsi le différend existant à ce sujet entre partisans du libre arbitre et nécessairementalistes :

[...] in brief the true state of the controversy appears to be this - The Dr. on one side maintains, that motives influence the mind in some definite and invariable manner, so that the determination of the will, in any given circumstances, could be no other than it eventually is. The advocates for liberty, on the other side, hold, that the mind has the power of suspending and altering its determinations, so that in the very same circumstances, in which its choice or determination was directed to one object of pursuit, it might have brought itself to will, or determine on, the pursuit of a different and contrary one. In other words, that the mind is free to deliberate upon, and in consequence of this to choose and determine the motives of its conduct. Whether the one or other of these doctrines is justly grounded, is the point in dispute².

Si la lecture de ce passage laisse transparaître la volonté des partisans du libre arbitre de rejeter les deux prémisses de l'argument formulé par Priestley, ce dernier fait usage de la méthodologie décrite dans le chapitre précédent afin d'expliquer pourquoi l'expérience que nous faisons des choix volontaires doit nous mener à y assentir. Il a notamment recours à une analogie déjà présente au siècle précédent chez Bayle, puis reprise par Leibniz et de nombreux nécessairementalistes, et par laquelle l'influence des motifs sur la volonté d'un agent est comparée à l'influence d'un ensemble de poids sur une balance à plateaux. De la même manière que le mouvement du fléau de la balance est entièrement déterminé par la configuration de poids se trouvant sur ses plateaux, l'inclination d'un agent envers une action plutôt qu'une autre est déterminée par l'ensemble de ses motifs, qui comprennent deux ensembles de circonstances, que Priestley désigne en tant que (1) la disposition

¹ James A. Harris et William L. Rowe ont montré que cette question est omniprésente dans les textes des penseurs de l'époque, et que ceux-ci la considèrent comme la question sur laquelle repose l'ensemble de la controverse entourant la nature de la liberté humaine. La question est également formulée de diverses manières dans les textes de nombreux correspondants de Joseph Priestley. Voir J. A. HARRIS. *Of Liberty and Necessity* [...], pp. 5, 205; W. L. ROWE. « Two Concepts of Freedom », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 61, n. 1, September 1987, pp. 47, 49-50; J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], pp. 17, 23, 74; J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 143; J. BRYANT. *An Address to Dr. Priestly* [sic], *Upon His Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, London, Printed for T. Cadell, 1780, p. 40.

² J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 17.

de l'esprit de l'agent (« previous state of mind »), ainsi que (2) les idées présentes en son esprit (« view on things » ou « ideas present to the mind »)³. Le premier ensemble inclut la totalité des associations d'idées acquises par le passé et qui prédisposent l'esprit à aimer ou approuver certains objets et à en détester ou désapprouver d'autres. Le second ensemble inclut les idées considérées par l'esprit de l'agent lors de sa délibération, notamment les idées relatives à l'état du monde tel qu'il est perçu à ce moment. On peut faire usage de l'analogie de la balance afin de comprendre la conception priestleyenne de la détermination de la volonté si l'on considère que les idées présentes à l'esprit de l'agent correspondent aux objets présents sur les plateaux de la balance, et que la disposition de l'esprit de l'agent est l'élément qui attribue un poids relatif à ces divers objets. Les dispositions à aimer ou à détester certains objets sont les pouvoirs qui, en présence de ces objets, agissent sur la volonté de manière à la faire « s'incliner » vers une action et non une autre. Si aucune entrave à l'expression de ce désir n'est présente, il en résulte une action volontaire libre. Il existe donc un parallèle entre la description du mécanisme de détermination des actions volontaires et la description effectuée dans le chapitre précédent des pouvoirs actifs lors de la production de tout événement naturel. Priestley fournit de nombreuses illustrations de ce mécanisme moral, n'hésitant pas à user d'un langage qui rappelle les écrits de La Mettrie et d'Holbach :

On the principle of the doctrine of necessity, man is a machine, moved by motives, as ships are by the winds. That *within himself*, by which he is subject to be acted upon, are his *appetites* and *passions*, which resemble the sails of the ship. If these be raised, and the wind blow, the ship moves of course. Thus, also, man being furnished by nature with appetites and passions, if the objects that are adapted to gratify them come into view, his *desires* are necessarily excited, and he is prompted to exert himself, in order to attain them. In this manner, it will not be denied, mankind in general are *put in motion*, as we may say, and thus is the business of the world carried on⁴.

³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 12, 26, 43.

⁴ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated; Being an Appendix to the Disquisitions Relating to Matter and Spirit, to Which is Added An Answer to Several Person who have Controverted the Principles of it*, 2nd edition enlarged, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, (1st edition: 1777) 1782, p. 292.

L'expérience de chacun confirme, pour Priestley, que les motifs décrits plus haut sont les seuls éléments requis afin d'expliquer l'ensemble de nos choix et actions volontaires. Il est possible d'établir une corrélation entre l'ajout ou le retrait de motifs et le changement d'inclination de la volonté, de la même manière qu'un changement de poids sur une balance en modifie l'inclinaison. Il est aussi possible d'expliquer une variation de la vigueur avec laquelle une action est posée à l'aide d'une variation de l'intensité de certains des motifs qui la déterminent. Ainsi, une adhésion stricte aux *regulae philosophandi* newtoniennes, et donc une volonté de n'admettre que les causes étant nécessaires afin d'expliquer pourquoi une action est posée par un agent et non une autre doit, pour Priestley, amener tout philosophe à conclure que les motifs sont la cause propre des actions volontaires :

Suppose a philosopher to be entirely ignorant of the constitution of the human mind, but to see [...] that men do, in fact, act according to their *affections* and *desires*, i. e. in one word, according to *motives*, would he not, as in a case of the doctrine of chances, immediately infer that there must be a *fixed cause* for this coincidence of motives, and actions? Would he not say that, though he could not see into the man, the connection was *natural*, and *necessary*, because *constant*? And since the motives, in all cases, *precede* the actions, would he not naturally, i. e. according to the custom of philosophers in similar cases, say that the motive was the cause of the action? And would he not be led by the obvious analogy to compare the mind to a balance, which was inclined this way or that, according to the motives presented to it⁵?

Il est donc possible, pour celui qui possède une connaissance parfaite des idées et de la disposition de l'esprit d'un agent, ainsi que des lois régissant les événements moraux, de prévoir avec la plus grande certitude ses actions en toutes circonstances, de la même manière qu'il est possible de prévoir les événements naturels⁶ : l'agent ne peut se déterminer autrement que (1) si ses motifs sont différents, ou encore (2) si les lois régissant l'influence de ces motifs sur sa volonté sont

⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 54-55.

⁶ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 13.

modifiées⁷. Comme les motifs d'un agent ne dépendent pas de lui, mais plutôt de circonstances hors de son contrôle, ses actions volontaires, tout comme les événements naturels, trouvent leur cause première en Dieu :

For any man to have acted differently from what he did, in any given case, he must have been differently disposed at the time, or must have had different views of things present to his mind; neither of which, properly speaking, depends upon himself. For though it does so *immediately*, it does not do so *ultimately*: for since every particular determination depends upon his immediately preceding circumstances, it necessarily follows that the whole chain of his determinations and actions depends upon his *original make*, and *original circumstances*. And who is our maker but God? or who is it that disposes of us but the same God⁸?

If the laws of nature be such as that, in any given circumstances, I constantly make a definite choice, my conduct through life is determined by the Being who made me, and placed me in the circumstances in which I first found myself⁹.

L'analyse priestleyenne de la formation des volitions humaines permet ainsi de fonder l'affirmation selon laquelle, puisque tous les événements naturels et moraux dépendent de circonstances et de lois relevant directement du Créateur, l'histoire future de l'humanité sera parfaitement conforme au plan établi par Dieu, telle que l'a été l'histoire passée. Cette affirmation sert par la suite à justifier la confiance que le croyant peut avoir en la providence divine. Le mécanisme moral de Priestley joue donc un rôle considérable dans la pastorale chrétienne, qui est, comme nous l'avons expliqué dans le chapitre 1, au cœur de ses préoccupations. Le parallèle que la discussion priestleyenne de la nature des motifs et de leur influence sur la volonté établit entre l'ordre moral et l'ordre naturel a toutefois, aux yeux des partisans du libre arbitre, de nombreuses implications morales et théologiques qui rendent la nécessité indéfendable. C'est ce parallèle, ainsi que le portrait de la nature humaine qu'il entraîne, qui va être attaqué dans les années qui vont

⁷ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 13-14; J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 386.

⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 219.

⁹ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 14.

suivre la publication de *Philosophical Necessity*, et la réponse de Priestley à ces attaques permet de mieux comprendre en quoi, à ses yeux, toute alternative à son mécanisme moral rencontre des obstacles théoriques et empiriques insurmontables.

3.2 LA RÉPONSE AU MÉCANISME MORAL PRIESTLEYEN

Même si Priestley cesse de répondre aux détracteurs de *Philosophical Necessity* à partir de 1780, l'ouvrage continue de susciter des critiques jusqu'à la fin du 18^e siècle. Priestley considère que l'essentiel de sa contribution au débat sur la liberté et la nécessité est contenue dans son traité ainsi que dans sa correspondance avec Richard Price et John Palmer¹⁰, et même si Reid commente de manière détaillée son nécessaire dans *Essays on the Active Powers of Man* (publié en 1788), il ne daignera à aucun moment répondre aux critiques reidiennes.

Sur la presque totalité des thèses qu'ils défendent au sujet de la nature humaine et des notions morales telles que la louange, le blâme et le remords, Priestley et ses opposants sont en complète opposition. L'impossibilité pour eux de s'accorder (1) sur le sens des termes au sein de leur controverse et (2) sur leur conception de la détermination des événements moraux, rend leurs échanges lourds et répétitifs, et c'est sans grande surprise que Price, bien que satisfait de ce que Priestley et lui aient pu fournir un exemple du respect mutuel avec lequel doivent être menées les controverses philosophiques et religieuses, affirme que leurs échanges n'ont affecté en rien ses convictions personnelles, et qu'ils lui ont semblé n'être qu'une répétition des discussions s'étant tenues entre Clarke et Collins avant eux¹¹.

¹⁰ A. COLLINS and J. PRIESTLEY (ed.). *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, Republished with a Preface by Joseph Priestley, Birmingham, Printed by Thomas Pearson, 1790, p. v.

¹¹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. xxxvi-xxxvii, 351.

Aux yeux des partisans du libre arbitre, le mécanisme moral priestleyen réduit à néant notre statut d'agent, puisque sa doctrine fait de nos motifs les véritables moteurs de l'action, alors que l'esprit, lui, demeure passif, mû au gré de la volonté de son Créateur, en fonction des circonstances dans lesquelles celui-ci a daigné le placer¹². Bien que le nécessitariste la juge utile, la comparaison de l'esprit humain avec une balance retire aux hommes tout contrôle sur leurs actions, les rendant aussi impotents qu'un morceau de fer :

Men have, in truth, no more power of liberty of doing any thing, than a piece of iron, which is bent, had of bending itself. They are both necessarily acted upon, and bent by some external causes; and the only difference between them is, that the one is bent, or determined, by the force of motives, the other by the blow of the hammer, or the power of the machine that is employed for the purpose. The turn given to the mind, and to the iron, is alike necessary and determinate; nor has one more than the other the least power of altering the effect that is produced¹³.

Même si le nécessitariste affirme que nous sommes libres en ce que nous agissons sans contrainte selon l'inclination de notre volonté, celle-ci est déterminée par des circonstances sur lesquelles nous n'exerçons aucun contrôle et qui rendent impossible pour nous de faire face à de réelles alternatives, devant lesquelles nous aurions la possibilité de choisir une autre action que celle que nous choisissons. Nous ne contribuons personnellement en rien à l'histoire causale de nos actions morales, puisque leur cause est ultimement trouvée dans les lois de la nature et dans l'état du monde précédant notre naissance, ce qui rend impossible de considérer de manière significative ces actions comme étant nôtres¹⁴. Au final, la liberté accordée par Priestley ne se trouve qu'être

¹² J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 84, 136.

¹³ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], pp. 5-6.

¹⁴ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 80.

une « nécessité inaltérable¹⁵ », les hommes étant « [...] uncontrouled in what they are unalterably impelled to do¹⁶ ».

Le refus de la possibilité pour l'homme d'agir autrement qu'il ne le fait en toute situation signifie aussi, pour le partisan du libre arbitre, le rejet de la condition nécessaire de toute responsabilité morale :

It has always been the *general*, and it is evidently the *natural* sense of mankind, that they cannot be accountable for what they have no power to avoid. Nothing can be more glaringly absurd, than applauding or reproaching ourselves for what we were no more the causes of, than our own beings, and what it was no more possible for us to prevent, than the returns of the seasons, or the revolutions of the planets¹⁷.

Si la liberté de l'homme ne va pas au-delà de celle que possède une balance, « [i]t is folly to applaud or reproach ourselves for our conduct; and there is an end of all moral obligation and accountableness¹⁸ ». Les notions de louange, de blâme, de récompense et de châtiment perdent leurs significations, tout comme le remords, puisque ce dernier est compris en tant que la conscience d'un agent d'avoir eu la possibilité d'agir autrement qu'il ne l'a fait, d'avoir eu le devoir moral d'agir autrement, mais d'avoir néanmoins choisi de commettre un acte répréhensible¹⁹. De plus, puisque le mal moral est le résultat direct de circonstances mises en place

¹⁵ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 4.

¹⁶ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], pp. 4-5.

¹⁷ R. PRICE. *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*, 2nd edition corrected, London, Printed for T. Cadell, (1st edition: 1760) 1769, p. 303. Dans ses travaux sur l'oeuvre de Price, David Thomas souligne comment une conviction telle que celle de Price est fatale à toute réconciliation de la responsabilité morale avec le déterminisme dans sa forme la plus générale : « [...] if it were the case that from any set of antecedent states of mind only one decision could ensue and if that decision was of necessity determined by the states of mind which preceded it, and they in their turn were determined by the states of mind which had preceded them (and so on) then liberty, responsibility, and morality would be as effectively excluded as they would be if physical determinism were true. » Voir D. O. THOMAS. *The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 166.

¹⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 143.

¹⁹ S. HORSLEY. *Sermons*, vol. II, p. 74.

par Dieu et auxquelles les hommes sont passivement soumis, c'est le Créateur qui devient l'ultime auteur du péché, le pécheur ne faisant qu'exprimer la volonté divine à travers ses actions :

A soothing doctrine this to the man, whose conscience accuses him of enormities and crimes, which, he torments himself with thinking he might avoided. Let him hearken to *Dr. Priestley*, and give his fears to the wind. In committing adultery, incest, robbery and murder he has only been obeying the fundamental laws of the system and fulfilling the will of his Almighty Creator²⁰.

La préservation de la responsabilité morale des hommes demande le rejet du rapport entre la volonté et ses motifs trouvé dans le nécessitarisme, ce qui est accompli par un aménagement théorique introduisant la contingence dans la sphère morale. Les partisans du libre arbitre vont ainsi proposer une notion alternative de causalité, souvent désignée aujourd'hui par l'expression « causalité agentive » (*agent causation*) et qui accorde à l'agent un pouvoir d'action inné, une forme de spontanéité comprise en tant que pouvoir d'autodétermination (*self-determining power*) ou d'automotion (*self-moving power*), par lequel il s'impose en tant qu'initiateur, et donc cause première, de ses actions morales²¹. Cette possession d'un pouvoir d'autodétermination constitue l'essence de la liberté accordée à l'homme à l'intérieur de la doctrine du libre arbitre et, du même coup, la propriété essentielle de son statut en tant qu'agent²². Même si ces conceptions se retrouvent chez quelques auteurs des 17^e et 18^e siècles tels que William King et Isaac Watts²³, (1) la contingence introduite ici et accordée à l'homme n'implique pas une forme d'arbitraire, et (2) son expression ne se trouve pas limitée aux cas dans lesquels l'esprit se trouve en situation d'indifférence²⁴. Il est clair que pour la grande majorité des partisans du libre arbitre, l'agent

²⁰ BENSON, Joseph. *Remarks on Dr. Priestley's System of Materialism, Mechanism and Necessity, in a Series of Letters to the Reverend Mr. Wesley*, Hull, Printed by George Prince, 1788, p. 6.

²¹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 134-144, 157-158.

²² J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 134.

²³ J. A. HARRIS. « Joseph Priestley and 'the Proper Doctrine of Philosophical Necessity' », p. 28.

²⁴ Dans sa correspondance avec Priestley, Price affirme : « [...] a being may have the power of determining his choice to any one of different ends, and [...] when a regard to different ends is equal, contingency of event takes place. »

possède en toutes circonstances le pouvoir de choisir lui-même le motif qui déterminera son action. Certains vont avancer que l'esprit peut faire fi de la prépondérance de certains motifs, tandis que d'autres, tels que Price, vont récupérer en partie l'analogie de la balance afin d'expliquer comment est accordée à l'agent la capacité de faire varier l'importance (ou poids) relative de ses motifs, déterminant ainsi le motif principal en fonction duquel l'action sera réalisée :

By determining *as we please*, [Dr. Priestley] would mean our being subject, without the power of resistance, to the mechanical influence of that motive which happens to be strongest. But I should mean, our possessing a power to make *either* of the motives the strongest; that is, to make either of them the motive that *shall* prevail, and on which we *shall please* to determine²⁵.

L'esprit n'est donc plus passif, mû au gré de motifs sur lesquels il n'exerce aucun pouvoir. Comme l'écrit Joseph Berington : « The truth [...] is, not that motives, [...] like the heavier weight in a ballance, impel or determine a man to act, but that man from the view of the motives, presented to his mind, *determines himself* to act, by the free exertion of his own innate powers²⁶. » Ceci n'implique pas, comme le prétend Priestley, qu'est introduite une classe d'événements sans cause, puisque la cause de l'action volontaire se trouve en l'agent : « Does it follow that because I am *myself* the cause, there is no cause²⁷? ». Puisque l'histoire causale de ses actions ne remonte pas plus loin que lui, l'agent peut donc être proprement considéré en tant que moralement responsable de celles-ci, ce qui permet (1) de donner un sens à des notions telles que le mérite moral, qui représente alors la tendance de l'agent à choisir librement la vertu plutôt que le vice, suite à une considération de ses motifs, et (2) d'éviter d'imputer au Créateur la responsabilité du mal moral

Même si Priestley interprète ce passage comme affirmant que Price limite le recours à la contingence aux situations d'indifférence, d'autres passages que nous citons plus loin montrent clairement que ce n'est pas le cas. Voir J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 157.

²⁵ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 347.

²⁶ J. BERINGTON. *Letters on Materialism and Hartley's Theory of the Human Mind, Addressed to Dr. Priestley*, F.R.S., London, Printed for G. Robinson, Pater-Noster-Row and M. Swinney, 1776, p. 166.

²⁷ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 136.

commis par ses créatures. Ainsi se trouve conservé un rapport entre Dieu et la Création plus honorable que celui trouvé dans le nécessitarisme :

Is [*sic*] is not more honourable to the deity to conceive of him, as the parent, guide, governor, and judge of free beings formed after his own image, with powers of reason and self-determination, than to conceive of him, as the former and conductor of a system of conscious machinery, or the mover and controuler of an universe of puppets²⁸?

Tout comme Priestley et les autres nécessitaristes, qui font appel à l'introspection dans leur démonstration de la détermination des actions humaines, les partisans du libre arbitre maintiennent que nous avons conscience de notre pouvoir d'autodétermination d'une manière qui rend impossible de nous considérer nous-mêmes comme des êtres passifs. Il n'est pas rare pour eux de considérer cette conscience de notre libre arbitre comme une preuve suffisante de la fausseté du nécessitarisme. Par exemple, Price maintient que :

We have the same constant and necessary consciousness of liberty that we have that we think, chuse, will or even exist; and whatever to the contrary men may say, it is impossible for them, in earnest, to think they have no active, self-moving powers, and are not causes of *their own* volitions, or not to ascribe to *themselves*, what they must be conscious they think and do²⁹.

D'une façon similaire, Jacob Bryant, ainsi que les penseurs écossais auxquels Priestley répond dans l'*Examination*, avancent que nous faisons une expérience indubitable de notre pouvoir d'autodétermination³⁰. Palmer fait preuve de la même conviction dans sa réponse à *Philosophical Necessity* : « [...] let the actions be ever so 'definite in definite circumstances', [men] are still conscious of having had it in their power to determine otherwise than they actually did. This seems incontrovertible, from what they feel, in consequence of those volitions, which are of a moral

²⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 158.

²⁹ R. PRICE. *A Review* [...], p. 302; J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 135.

³⁰ J. BRYANT. *An Address* [...], p. 35; J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* [...], p. 295; T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh, Printed for John Bell, 1788, pp. 277-278.

nature³¹. » Cette conscience d'avoir « [...] a power to determine otherwise than we do in fact determine³² » est l'un des traits distinctifs les plus importants de la description que les partisans du libre arbitre font de notre capacité à nous autodéterminer, et les auteurs qui vont l'omettre, tels que Samuel Horsley, vont s'exprimer d'une manière qui décrit la délibération d'un agent d'une manière parfaitement consistante avec le discours que pourrait tenir Priestley (qui ne va d'ailleurs pas hésiter à affirmer que Horsley est, malgré lui, un nécessaire³³) :

[...] the proof of our liberty is to every individual of the human race the very same, I am persuaded, with the proof of his existence. I *feel* that I *exist*, and I *feel* that I am *free*; and I may with reason turn a deaf ear upon every argument that can be alleged in either case to disprove my feelings. I feel that I have power to flee the danger that I dread - to pursue the pleasure that I covet - to forego the most inviting pleasure although it be actually within my grasp, if I apprehend that the present enjoyment may be the means of future mischief - to expose myself to present danger, to submit to present evils, in order to secure the possession of a future good; - I feel that I have power to do the action I approve - to abstain from another that my conscience would condemn. [...] Having these feelings, I feel all that liberty which renders the morality of a man's actions properly his own, and makes him justly accountable for his conduct³⁴.

Le changement du statut de l'agent par l'introduction de la causalité agentive amène donc un changement quant au rôle que jouent les motifs dans la production des actions volontaires, ce qui mène les partisans du libre arbitre à établir une distinction entre (1) la nécessité dite « physique », relative à la production des événements naturels par leurs causes, et (2) la nécessité dite « morale », relative à l'influence exercée par les motifs sur l'esprit. Comme le souligne Harris, cette distinction occupe une place importante dans l'ensemble des textes des acteurs des deux camps du débat sur la liberté et la nécessité³⁵. Au sein de ces textes, toutefois, la nécessité morale se voit attribuer un éventail de significations considérablement différentes, et souvent irréconciliables : il est ardu,

³¹ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], pp. 22, 62-63.

³² D. O. THOMAS. *The Honest Mind* [...], p. 165.

³³ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 213, 227.

³⁴ S. HORSLEY. *Sermons*, vol. II, New York, Printed and sold by T. and J. Swords, 1811, pp. 72-73.

³⁵ J. A. HARRIS. *Of Liberty and Necessity* [...], p 7.

voire impossible, d'en fournir une caractérisation synoptique cohérente, et l'examen des variations observées dans les sens accordés à cette notion dépasse de loin les limites de notre étude. Toutefois, dans la majorité des écrits des partisans du libre arbitre, la distinction entre nécessité physique et nécessité morale a pour principal objectif de distinguer la manière dont une cause physique entraîne son effet de la manière dont un motif influence la volonté, de sorte que l'action volontaire ne puisse être considérée comme une fonction complète des motifs de l'agent, et que ce dernier ne puisse être éliminé de sa chaîne causale. Pour ce faire, ils ont recours à un langage propre à l'occasionnalisme et par lequel ils maintiennent que les motifs ne jouent un rôle dans l'action qu'en ce qu'ils constituent l'occasion de l'exercice du pouvoir d'autodétermination de l'agent³⁶ :

To consider reasons and motives as proper physical causes, is, as Dr. Price and other authors on this subject have justly observed, to make them agents. They may be the occasions of my choice, but still the act of choosing is my own, that is, the self-determining power, which inheres, in the mind, and that only, is the cause of the choice³⁷.

Même si les correspondants de Priestley ne partagent pas tous la même conception de l'influence des motifs, ils vont tous lui reprocher d'avoir confondu deux ordres de causalité, en ignorant le fait que les motifs, s'ils inclinent la volonté, ne la nécessitent pas tels des causes physiques³⁸. Horsley oppose la « force mécanique » au « motif moral », ce dernier ne pouvant avoir d'efficience que si un agent choisit librement de se le proposer comme finalité, se mettant lui-même en action par l'exercice de son libre arbitre³⁹. Bien qu'il affirme que les effets de ces deux types de causes sont certains, mais dans des sens bien différents, il n'explique toutefois jamais en quoi la certitude morale est incompatible avec la certitude liée aux causes physiques⁴⁰. Chez Palmer, le terme

³⁶ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], pp. 22-24.

³⁷ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 38.

³⁸ Par exemple, voir J. BRYANT. *An Address* [...], pp. 21-22, 56.

³⁹ S. HORSLEY. *Sermons*, pp. 74-75.

⁴⁰ S. HORSLEY. *Sermons*, p. 76.

« certitude morale » est employé pour désigner la haute probabilité que l'influence des mêmes motifs entraînera la même action chez un agent qui montre une grande constance dans ses choix moraux, l'opposant à une pulsion nécessitante sur laquelle il n'exerce aucun contrôle, et conservant une possibilité que, malgré la présence de motifs similaires, l'agent se détermine autrement⁴¹ :

*Certainty is a real certainty, though it be only a moral one; and yet it is not a physical one. The difference is as great, as between my being persuaded, excited, moved, influenced, by any arguments or motives, to do a thing; and my being impelled to do it, so as that it was out of my power not to do it. In a word, where moral certainty only takes place, the power of agency still remains; whereas, by that, which is physical, it is entirely destroyed. To suppose the existence of the one, in the latter sense, is virtually, and to all intents and purposes, to contradict and deny the existence of the other*⁴².

This certainty admits of an infinite variety of degrees, according to the character and circumstances of the agent: but in every case, even where there is the highest conceivable degree of certainty, that the event will follow, there will always be a physical or natural possibility of its not following, or that the event might have been different from what it is. Physical certainty, on the other hand, stands to express something absolute, without variation or degree, and is, uniformly and in every instance, exactly the same⁴³.

Quant à Richard Price, bien qu'il se positionne en tant que défenseur de l'autodétermination des agents moraux et que l'on trouve une distinction entre nécessité physique et nécessité morale dans ses écrits, comme le souligne David Thomas : « [...] it is by no means clear what Price means when he claims that all actions are subject to *moral necessity*⁴⁴. » Ses écrits contiennent plusieurs passages qui nous laissent soupçonner que ce qu'il nomme la « liberté morale » consiste non pas en une capacité de l'agent à s'autodéterminer de deux manières différentes en présence de motifs similaires, mais plutôt en une forme de déterminisme psychologique analogue à celui retrouvé

⁴¹ J. PALMER. *An Appendix to the Observations in Defence of the Liberty of Man as a Moral Agent; in Answer to Dr. Priestley's Illustrations of Philosophical Necessity: Occasioned by the Dr's. Letter to the Author*, London, Printed for J. Johnson, 1780, p. 23.

⁴² J. PALMER. *An Appendix* [...], p. 9.

⁴³ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 47.

⁴⁴ D. O. THOMAS. *The Honest Mind* [...], p. 168.

dans l'ordre naturel⁴⁵. Price souligne l'importance de l'influence des motifs, mais il nous est impossible de savoir s'il considère que les actions morales sont déterminées uniquement par ceux-ci, ou s'il existe « some degree of spontaneous creativity in the agent⁴⁶ » prévenant une détermination des actions de l'agent par des facteurs liés à son environnement ou à son caractère. Nous avons déjà mentionné que Price accorde à l'agent un pouvoir d'autodétermination qui fait que ses actions morales peuvent être considérées comme siennes⁴⁷. Toutefois, il définit la liberté morale parfois en tant que spontanéité⁴⁸, parfois en tant que « [...] a power in everyone to do as he likes⁴⁹ », une formulation similaire à la définition de la liberté trouvée dans le nécessitarisme. De plus, il utilise un parallèle exploitant la structure légale de l'ordre naturel de manière à justifier qu'il serait, en principe, possible de prévoir parfaitement le cours des événements moraux, d'une manière qui entre en conflit avec la notion d'autodétermination trouvée ailleurs dans ses textes :

Were we thoroughly acquainted with the heart of a man, the turn of his temper, and the make of his mind, we should never want experience to inform us, what he will do, or how far he is to be trusted. [...] And had we a perfect insight into the constitution of nature, the laws that govern it, and the motions, texture, and relations of the several bodies that compose it; the whole chain of future events in it would be laid open to us⁵⁰.

Ainsi, le refus du mécanisme moral priestleyen par les partisans du libre arbitre est principalement motivé par l'aversion que suscitent chez eux ses implications morales et théologiques, et malgré les nombreuses variations et ambiguïtés contenues dans leurs discours respectifs, la causalité agentive et la distinction entre nécessité physique et morale constituent l'essence de leur réponse

⁴⁵ D. O. THOMAS. *The Honest Mind* [...], pp. 160-164.

⁴⁶ D. O. THOMAS. *The Honest Mind* [...], p. 163.

⁴⁷ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 134.

⁴⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 134.

⁴⁹ D. O. THOMAS. *The Honest Mind* [...], p. 172.

⁵⁰ R. PRICE. *A Review* [...], pp. 34-35.

à la doctrine exposée dans *Philosophical Necessity*, et ce sont ces notions que Priestley attaque dans sa réplique à ses opposants.

3.3 LE REJET PRIESTLEYEN DE LA CAUSALITÉ AGENTIVE

Deux stratégies se distinguent dans la réponse de Priestley aux critiques de son mécanisme moral. La première consiste en une explication des difficultés théoriques que soulève la notion de l'autodétermination des agents. Priestley maintient que l'on peut réfuter la notion de causalité agentive en montrant que, contrairement à ce que ses opposants affirment, elle n'est pas corroborée par l'observation du comportement humain. La seconde stratégie consiste en une réponse aux inquiétudes évoquées par ses opposants au sujet des implications morales et théologiques désastreuses de la nécessité. Priestley met ici l'accent sur le besoin d'acquérir une compréhension renouvelée de plusieurs notions morales et théologiques, de manière à conserver la cohérence de celles-ci avec sa doctrine, et de convaincre tout critique que la nécessité favorise piété et vertu. Toutefois, il est clair pour Priestley que le simple dédain des implications de la nécessité n'est en aucun cas une raison suffisante pour la rejeter : « [...] if the doctrine itself be true, we must take all the genuine consequences, whether we relish them or not⁵¹. » C'est donc uniquement pour faciliter son acceptation par les hommes qu'une défense des implications morales et religieuses du nécessitarisme s'impose.

⁵¹ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], p. 3.

3.3.1 L'INSUFFISANCE DES ARGUMENTS EN FAVEUR DE LA CAUSALITÉ AGENTIVE

Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, il est impossible, selon Priestley, d'acquérir l'idée d'un quelconque pouvoir sauf en observant ses effets, et il juge que dans l'ensemble de leurs réponses à *Philosophical Necessity*, aucun de ses opposants n'est parvenu à fournir un seul exemple d'action volontaire dont la cause doive être attribuée au pouvoir d'autodétermination dont ils affirment l'existence, plutôt qu'aux motifs de l'agent⁵². Si le partisan du libre arbitre a l'impression que des motifs similaires n'entraîneront qu'une haute probabilité qu'un agent se déterminera de la même manière, cela n'est dû qu'au fait que nous ne possédons pas une connaissance parfaite de la constitution interne de cet agent, ce qui entraîne que nos jugements et prédictions à propos de son comportement sont sujets à l'erreur⁵³. C'est donc à tort que nous établissons une distinction de nature entre la nécessité physique et la nécessité morale. Même si cette distinction peut avoir une utilité en ce qu'elle ne contrarie pas nos habitudes, l'étude des événements physiques et moraux tombe sous l'égide d'une même physique, dans laquelle les causes des phénomènes et les lois qui les régissent sont recherchées à l'aide de la même méthodologie employée en philosophie naturelle et qui nous amène à conclure que les causes morales entraînent leurs effets avec la même certitude que les causes physiques⁵⁴. Il est aussi erroné d'affirmer que nous avons une conscience indéniable de posséder un pouvoir d'autodétermination⁵⁵ : « [...] to will without a motive, or contrary to the influence of all motives presented to the mind, is a thing of which no man *can* be conscious⁵⁶. » Devant la possibilité de

⁵² J. PRIESTLEY. *A Second Letter to the Rev. Mr. John Palmer, in Defence of the Doctrine of Philosophical Necessity*, London, Printed by H. Baldwin for J. Johnson, 1780, pp. 8-10.

⁵³ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 26-27.

⁵⁴ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 222-223.

⁵⁵ La réponse priestleyenne suit de près celles de Hartley et Collins. Voir D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], Part I, p. 507; A. COLLINS. *A Philosophical Inquiry* [...], pp. 12-14.

⁵⁶ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 287.

choisir entre deux fruits différents, l'expérience ne suggère aucune autre notion de liberté que celle affirmée par le nécessaire : « All that a man can possibly be *conscious of*, [is] that nothing hinders his choosing, or taking, whichever of the fruits appears to him more desirable, or his not making any choice at all, according as the one or the other shall appear to him preferable upon the whole⁵⁷. » Il nous est impossible d'être conscient d'avoir pu agir autrement que nous l'avons fait, puisqu'il nous est impossible d'être conscient d'une action qui n'a jamais été posée. Nous ne pouvons être proprement conscients que (1) des idées issues de notre perception, (2) des idées remémorées et (3) des relations entre nos idées résultant de leurs associations⁵⁸. La prétention des partisans du libre arbitre vient de ce qu'une attention insuffisante est portée aux motifs déterminant nos actions, et le fait de ne pas être conscient des motifs qui nous déterminent ne prouve en rien que la cause de nos actions ne réside pas en eux⁵⁹.

L'objection théorique la plus importante contre l'existence d'un pouvoir d'autodétermination de l'esprit vient de l'impossibilité, pour le partisan du libre arbitre, d'expliquer, en se référant à ce pouvoir, pourquoi un agent a choisi de faire une action plutôt qu'une autre. Une notion de cause qui fait de l'agent lui-même (ou de son pouvoir d'autodétermination) la cause de ses actions ne contribue en rien à expliquer pourquoi il s'est déterminé d'une manière et non d'une autre, pourquoi une action particulière a été préférée à une autre. Toute cause d'un choix comprise en tant que raison suffisante de ce choix ne peut qu'être trouvée dans un ensemble de circonstances qui sont incluses dans ce que Priestley désigne par le terme « motifs » :

[...] the mind itself, independent of the influence of every thing that comes under the description of *motive*, bearing an equal relation to both the determinations, cannot possibly be considered as a cause with respect to either of them, in preference to the other. Because,

⁵⁷ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 47-48.

⁵⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 281-282.

⁵⁹ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 48.

exclusive of what may properly be called motive, there is no imaginable difference in the circumstances immediately preceding the determinations. Every thing tending to produce the least degree of inclination to one of the determinations more than to the other must make a difference in the *state of mind* with respect to them, which; by the stating of the case, is expressly excluded. And I will venture to say, that no person, let his bias in favour of a system be ever so great, will chuse to say in support of it, that the mind can possibly take one of two determinations, without having for it something that may, at least, be called an *inclination* for it, in preference to the other; and that inclination, or whatever else it be called, must have had a cause producing it, in some previous affection of the mind.

[...] it may just as, well be said that, in the case of the balance [...], the beam may be the cause why, though equal weights be suspended at the different ends of it, it may nevertheless incline one way or the other. For, exclusive of what necessarily comes under the description either of *motive*, or *state of mind*, the mind itself can no more be the cause of its own determination, than the beam of a balance can be the cause of its own inclination⁶⁰.

Ainsi, une adhésion stricte aux *regulae philosophandi* mène Priestley à conclure que même si un pouvoir d'autodétermination existe, il est superflu d'en faire mention dans l'explication causale d'un événement moral quelconque, puisqu'il est en soi indifférent quant aux actions pouvant être posées par l'agent : « [...] abstractedly and strickly speaking, no mere power can ever be said to be an adequate cause of its own acts. It is true that no effect can be produced without a power capable of producing it; but power, universally, requires both *objects* and proper *circumstances*⁶¹. » On peut donc accorder au partisan du libre arbitre l'existence de ce pouvoir sans que le mécanisme moral défendu par Priestley ne soit affecté, puisque ce pouvoir ne modifiera en rien la recherche des causes des événements moraux. Quant aux critiques qui affirment, comme le font Palmer et Price, que notre pouvoir d'autodétermination contribue à l'explication causale d'une action morale

⁶⁰ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 291-294. Dans sa première lettre à Palmer, Priestley emploie une analogie similaire, cette fois entre le vent et la volonté, afin d'expliquer en quoi le pouvoir d'autodétermination ne peut constituer la cause propre des actions volontaires : « If I ask the cause of what is called the *wind*, it is a sufficient answer to say, in the first instance, that it is caused by the motion of the air, and this by its partial rarefaction, &c. &c. &c.; but if I ask why it blows *north* rather than *south*, will it be sufficient to say that, *this* is caused by the motion of the air? The motion of the air being equally concerned in north and south winds, can never be deemed an adequate cause of one of them in preference to the other. In like manner, the self-determining power, allowing that man has such a thing, and that it may be the cause of determining in general, can never be deemed a sufficient cause of any one particular determination, in preference to another. » Voir J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 10-11.

⁶¹ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], p. 11.

en ce que « [...] the mind is free to deliberate upon, and in consequence of this to choose and determine the motives of its conduct⁶², » Priestley répond qu'ils ne font que déplacer le problème. En effet, la décision d'accorder plus ou moins d'importance à un motif particulier constitue en soi un choix moral qui doit lui aussi être expliqué, et dont la raison suffisante ne peut être trouvée en le seul pouvoir d'autodétermination de l'agent, ce qui donne, une fois de plus, raison au nécessitariste, qui maintient que ce pouvoir ne peut se manifester indépendamment de circonstances déterminant les modalités de son expression⁶³. Ce sont ces difficultés rencontrées par la doctrine du libre arbitre qui mènent Priestley à s'en dissocier, jusqu'à refuser à l'homme son statut d'agent :

If *self-motion*, or *self-determination*, properly so called, be essential to liberty, I must deny that man is possessed of it; and if this, and nothing else, must be called *agency*, I must deny that, *in this sense*, man is an agent; because every human volition is invariably directed by the circumstances in which a man is, and what we call *motives*⁶⁴.

Les correspondants de Priestley vont toutefois répondre qu'il est possible que les agents soient dotés d'un pouvoir d'autodétermination, puisque celui-ci peut être classé parmi les attributs communicables de Dieu. Puisque la volonté ne peut se déterminer qu'en présence de motifs issus de circonstances antérieures à sa détermination, et qu'au moment de la Création, aucune circonstance de la sorte n'existe, Dieu, en tant que véritable cause première, ne peut créer que s'il dispose d'un véritable pouvoir d'automotion et d'autodétermination. Pour Palmer (qui reprend ici une position développée au début du siècle par Clarke), la communication de ce pouvoir aux créatures est possible puisqu'elle n'entraîne aucune contradiction, contrairement à ce qu'impliquerait, par exemple, la communication de l'aséité divine : « Liberty therefore is certainly

⁶² J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 17.

⁶³ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 6-7.

⁶⁴ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 145.

possible, and must indeed, necessarily be supposed to exist somewhere; and as it cannot be denied to exist in the supreme cause of all things, may also be communicated to created beings, as all other Powers may, which do not imply self-existence, or independancy⁶⁵. » Price adopte une position similaire : « There must be somewhere a *self-moving power*. For one thing cannot move another, and that another *in infinitum* – And if there is one self-moving power in nature, why may there not be many⁶⁶? »

La réponse de Priestley à cet argument n'est pas parfaitement cohérente. Il accorde à Price que notre perception de l'existence des choses et de leur mouvement doit nous amener à reconnaître l'existence d'un « [...] *self-existing*, and consequently *self-moving being*⁶⁷ ». Toutefois, tout comme l'idée de l'existence nécessaire d'un être, l'idée de l'autodétermination d'un être est incompréhensible, et ne résout en rien les difficultés liées aux actions volontaires décrites plus haut⁶⁸. L'acte de la Création devient aussi lui-même incompréhensible, puisque nous ne pouvons concevoir une action volontaire non déterminée par un ensemble de motifs⁶⁹. De plus, comme la perfection morale est comprise par Priestley en tant que tendance à agir invariablement en accord avec des motifs vertueux, l'autodétermination de Dieu lui retire tout statut d'être moralement parfait⁷⁰. Dans sa correspondance avec Palmer, toutefois, Priestley avance que puisque nous concevons Dieu comme agissant de manière uniforme en des circonstances similaires, rien ne nous empêche de considérer ses actions comme étant nécessaires⁷¹. Puisqu'il est vrai que la volonté

⁶⁵ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 25; J. PALMER. *An Appendix* [...], p. 25.

⁶⁶ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 84.

⁶⁷ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 147.

⁶⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 397-398.

⁶⁹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 147, 395-396; J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 87-88.

⁷⁰ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 396.

⁷¹ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 85-88.

divine ne peut se déterminer avant le moment de la Création (alors qu'il n'existe aucune circonstance pouvant la déterminer), nous devons conclure qu'il n'y a jamais eu de moment où Dieu n'agissait pas, et donc aucun moment auquel nous devons faire intervenir un pouvoir d'autodétermination pour rendre compte de ses actions : « The origin of action, therefore, in your sense of the word, that is, the origin of self-determination, is the same as the origin of the Deity, concerning which we know nothing at all⁷². » Priestley ne semble pas ici formuler clairement un argument en faveur d'un univers éternel (comme il le fait l'année suivante dans *Letters to a Philosophical Unbeliever*). Toutefois, comme l'univers demeure une entité créée, il est légitime de demander : « Pourquoi Dieu a-t-il créé, et pourquoi a-t-il créé cet univers plutôt qu'un autre? » À cette question, Priestley n'offre aucune réponse, et il semble impossible d'y répondre en demeurant cohérent avec sa doctrine sans admettre l'existence de motifs suffisants pour entraîner une action divine et au moins logiquement antérieurs à la Création⁷³. On peut interpréter les propos de Priestley comme sous-entendant que Dieu est nécessité par sa propre nature à créer (et c'est l'interprétation qu'en fait McEvoy⁷⁴), mais cela entraîne un rapprochement avec la doctrine spinozienne qu'il tente d'éviter à tout prix. Dans tous les cas, l'admission priestleyenne du besoin d'un être autodéterminé rend ardue l'harmonisation de son nécessitarisme avec son théisme.

⁷² J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], p. 88.

⁷³ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 78-79; J. PALMER. *An Appendix* [...], p. 25.

⁷⁴ Voir J. G. McEVOY. « Causes and Laws, Powers and Principles [...] », p. 62; J. G. McEVOY. *Joseph Priestley: Philosopher, Scientist and Divine*, pp 37-40. McEvoy écrit : « Like Leibniz, Priestley denied any "selfdetermining power" (or freedom) of the will, and insisted on the necessity of God's creative act. » Dans sa thèse, il écrit : « [...] Priestley's doctrine of physical determinism is related to his view of the Divine attributes and the creative act. In the first place, it will be remembered that Priestley asserted the necessity of God's eternal creative act. In creating the world, God could not have acted other than in the way that he did. Hence, the necessity of all events in the world arises out of the necessity of the creative act that produces them. [...] Priestley regarded "goodness or benevolence" as "the great governing principle or spring of action in the Divine Being." » Les passages que cite McEvoy ne soutiennent pas la thèse de la nécessité de l'acte de Création chez Priestley, et les passages que nous avons cités contredisent en partie cette conclusion. Non seulement Priestley semble accorder l'existence (incompréhensible) d'un être autodéterminé et automoteur, mais aussi il n'affirme nulle part que Dieu ait été nécessité par sa propre nature à créer.

3.3.2 LA COMPRÉHENSION RENOUVELÉE DES NOTIONS MORALES

Les arguments avancés pour prouver la nécessité des actions humaines et montrer les insuffisances du libre arbitre ont peu d'impact tant que ses opposants demeurent convaincus que l'abandon de la croyance en l'autodétermination des agents mine le fondement de la responsabilité morale et incite les hommes à l'indolence et au vice. Si grand est le souci de Priestley de convaincre des bienfaits moraux de la nécessité qu'il consacre à cette discussion plus de la moitié de *Philosophical Necessity*, ainsi que son tout dernier écrit sur le nécessitarisme, annexé à la seconde édition du traité et visant à répondre à ceux qui voient encore en sa doctrine un motif pour sombrer dans l'apathie et la paresse⁷⁵. Nous ne procédons pas ici à un examen détaillé des difficultés liées à cette discussion : nous jugeons toutefois qu'en présenter un résumé permet de mieux comprendre en quoi la nécessité (et le mécanisme moral qui lui est inhérent) occupe une place centrale dans la conception du monde priestleyenne, et de quelle manière elle contribue au développement moral de l'individu.

Priestley maintient que, contrairement à ce que redoutent ses opposants, la conviction d'un agent selon laquelle il existe un lien nécessaire entre ses actions et les événements qu'elles produisent a pour effet non pas de le rendre indifférent envers son comportement, mais plutôt de l'inciter à œuvrer vaillamment afin d'atteindre les fins qu'il s'est proposées en lien avec ses désirs :

[...] a necessarian is so far from thinking that his *endeavours* are less strictly connected with his *end*, that he sees them to be more so; every thing in nature being, in his persuasion, an indissolubly connected chain of *causes and effects*; so that if anyone link, his own endeavours among the rest, be interrupted, his object is unattainable. It may, therefore, be expected, that a necessarian, having any favourite object in view, will be more attentive to the means he believes to be absolutely requisite to gain his end, than other men will be⁷⁶.

⁷⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1782, p. 291.

⁷⁶ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1782, pp. 293-294.

Ainsi, même si l'homme constitue un maillon entièrement déterminé à l'intérieur de la chaîne générale de causes et d'effets établie par Dieu, il est un maillon conscient du fait que les événements qui ont été déterminés se produiront à travers ses actions⁷⁷. Il fait donc son propre choix, « but in voluntarily making it, he follows the laws of his own nature, and invariably makes it in a certain definite manner⁷⁸ ». De cette manière, le nécessaireisme, plus que tout autre système, « makes every man the *maker of his own fortune*,⁷⁹ » puisqu'il donne à tout homme la conviction que ses actions ne sont jamais vaines, et qu'elles participent à l'atteinte de ses fins⁸⁰. L'agriculteur, par exemple, sème car il est convaincu qu'une récolte abondante dépend de cette action. Même s'il est possible que Dieu ait déterminé que sa récolte serait détruite par les intempéries, il demeure convaincu qu'aucune récolte n'est possible sans qu'il n'y ait d'abord eu de semence. Il n'a donc aucun motif pour demeurer passif ou indifférent⁸¹. Comme les événements futurs ne sont pas connus de lui, ils ne peuvent agir en tant que motifs sur son esprit, de manière à lui faire cesser les efforts déployés afin d'obtenir ce qu'il désire⁸². En ce concerne les notions morales telles que la

⁷⁷ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], p. 69.

⁷⁸ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 16-17.

⁷⁹ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 99.

⁸⁰ Cette caractéristique du nécessaireisme occupe une place importante dans la distinction que Priestley cherche à établir entre celui-ci et d'autres doctrines, telles que la prédestination calviniste et ce qu'il qualifie en tant que « fatalisme » de l'Antiquité. Contrairement au nécessaireiste, qui croit que ses actions participent à l'accomplissement de ses desseins et de son bonheur futur, le calviniste est convaincu que tant qu'il n'est pas miraculeusement régénéré par Dieu, il demeure dans un état de dépravation morale tel qu'il est incapable de participer à un quelconque acte vertueux concourant à la félicité future de la Création. Il ne dispose donc d'aucun motif pour veiller à conserver une conduite morale vertueuse, puisque sa régénération est un événement dans lequel il demeure complètement passif, inapte à l'opérer lui-même. Quant aux hommes qui croyaient en la fatalité, bien qu'ils étaient convaincus que les événements futurs étaient fixés et qu'ils ne pouvaient être altérés, ils n'avaient aucune idée de la connexion nécessaire entre leurs propres actions et ces événements, et ils étaient convaincus qu'ils se produiraient peu importe ce que seraient leurs décisions. Ici encore, ces hommes n'avaient aucun motif pour s'efforcer à poursuivre leurs fins, et pour ne pas sombrer dans la paresse et l'indifférence. Voir J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. xxv-xxvii, 154-155.

⁸¹ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 99-100; J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1782, p. 294. À l'opposé, si l'homme avait la conviction qu'il n'existe aucune connexion entre ses actions et le cours des événements, il sombrerait dans l'incertitude, l'indifférence et le désespoir.

⁸² J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1782, p. 296.

louange, le blâme et le remords, elles doivent être redéfinies à la lumière du mécanisme moral inhérent au nécessitarisme : l'efficace de ces notions n'est dû qu'au fait qu'elles peuvent agir en tant que motifs sur la volonté, favorisant le développement d'une attitude vertueuse. La louange et le blâme sont compris en tant que la reconnaissance d'une disposition chez l'agent à agir vertueusement et vicieusement, respectivement⁸³. Le châtement, lui, n'est justifié que dans les cas où il peut servir à contrer la tentation de commettre un crime, ou bien chez le criminel, ou bien dans la population qui en est témoin. C'est dans cette optique que Priestley écrit, en 1788, que la torture peut montrer un intérêt à cause de la terreur qu'elle suscite à l'égard du vice, et qu'il ne serait pas inapproprié de jeter les meurtriers aux bêtes sauvages⁸⁴. Le remords, quant à lui, doit être compris non pas comme un sentiment d'avoir pu et dû agir autrement (puisque c'était impossible), mais plutôt comme la réalisation d'un agent que sa disposition d'esprit était si vicieuse que l'ensemble de ses motifs et de son éducation morale ont été insuffisants pour l'empêcher de céder au vice. Le remords agit ainsi lui aussi en tant que motif, faisant réaliser à l'agent son besoin d'une réforme profonde de son caractère moral⁸⁵.

L'une des implications les plus redoutées du nécessitarisme demeure toutefois l'impossibilité apparente de disculper Dieu du mal moral découlant directement des lois qu'il a lui-même fixées et qui déterminent les actions volontaires et moralement répréhensibles de ses créatures. Dans ses *Philosophical Essays*, Hume n'hésite pas à affirmer que si les actions humaines sont déterminées par Dieu, la culpabilité des créatures doit être partagée par le Créateur : « Human actions,

⁸³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 82-84. , Ceci implique, pour Priestley, que la possession d'un pouvoir d'autodétermination ferait de l'homme un sujet inapte à être louangé ou blâmé pour ses actions, puisqu'il lui serait possible, et ce en toutes circonstances, de se déterminer indépendamment de la disposition préalable de son esprit.

⁸⁴ J. PRIESTLEY, Joseph. *Lectures on History and General Policy; To Which is Prefixed, an Essay on a Course of Liberal Education for Civil and Active Life*, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1788, p. 357; J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 65.

⁸⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 86-89.

therefore, either can have no moral turpitude at all, as proceeding from so good a cause; or if they have any turpitude, they must involve our Creator in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author⁸⁶. » Les théodicées modernes solutionnent habituellement ce problème ou bien en attribuant un pouvoir d'autodétermination à l'homme, ou bien en introduisant une distinction entre le commandement divin du mal et la permission divine du mal (comme le fait, par exemple, Jonathan Edwards⁸⁷). Priestley emprunte une voie différente, suivant Hartley de près et expliquant en quoi une compréhension adéquate de la nécessité doit mener à comprendre que tout mal moral ou naturel n'est qu'apparent, et ultimement assujetti à la réalisation de la félicité éternelle de la Création. La distinction entre vertu et vice, le sentiment qu'engendre le remords d'avoir une disposition d'esprit dépravée, ainsi que des rituels tels que la repentance ou la prière, ne servent qu'à participer à réformer le caractère moral du vulgaire, dont la compréhension inadéquate (ou pré-philosophique) de la nécessité lui fait encore associer leurs actions aux hommes⁸⁸. À mesure que l'homme acquiert une compréhension proprement philosophique de la nécessité, celle-ci agit sur lui en tant que motif, en ce qu'elle modifie sa compréhension des relations causales et l'amène à ne plus lier les actions morales à leurs causes secondes, mais à plutôt les concevoir comme diverses expressions de la volonté de la cause première. L'association toujours plus étroite de chaque événement avec sa véritable cause qu'entraîne la nécessité renforce le sentiment de dépendance du philosophe envers son Créateur, nourrissant sa piété et sa dévotion⁸⁹. Sa nouvelle perspective l'amène à exclure tout vice, toute haine et toute envie de sa compréhension de l'univers, ainsi qu'à ne plus sentir le besoin de blâmer ou féliciter les hommes pour leurs actions,

⁸⁶ D. HUME. *Philosophical Essays* [...], p. 147.

⁸⁷ J. EDWARDS. *A Careful and Strict Enquiry* [...], p. 254.

⁸⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 301-302.

⁸⁹ À l'opposé, la doctrine du libre arbitre, dû au pouvoir d'autodétermination qu'elle accorde aux hommes, nourrit chez eux un sentiment d'indépendance et d'arrogance à l'égard du Créateur, puisqu'ils tendent à s'attribuer à eux-mêmes le mérite moral lié à leurs actions.

convaincu que tout événement est voulu et ordonné par Dieu en vue de la réalisation de la plus heureuse des fins⁹⁰. Dans un passage qui fait écho à l'affirmation de Hartley selon laquelle « [s]ince all that [men] do against us is by the appointment of God, it is rebellion against Him to be offended with them,⁹¹ » Priestley écrit :

I cannot, as a necessarian, hate any man; because I consider him as *being*, in all respects, just what God has made him to be, and also as *doing*, with respect to me, nothing but what he was expressly designed, and appointed to do; God being the only cause, and men nothing more than the instruments in his hands, to execute all his pleasure. And by the extinction of all hatred and malice, room is made for the growth and display of every social virtue. If I no longer love men as the proper ultimate causes of the good they do me, I love and respect them as the instruments of it⁹².

La compréhension renouvelée du philosophe du rapport des événements moraux à la cause première est suffisante pour le convaincre que tout ce qui apparaît en tant que mal aux yeux des hommes est en fait un bien : « Whatever terminates in good, philosophically speaking, is good⁹³. » Cette conviction, qui n'est pas sans rappeler le vers « whatever is, is right⁹⁴ » de l'*Essay on Man* d'Alexander Pope, résume la réponse ultime de Priestley au problème du mal et de l'Auteur du péché, exprimée clairement dès les premières pages de *Philosophical Necessity* :

We ourselves, complex as the structure of our minds, and our principles of action are, are links in a great connected chain, parts of an immense whole, a very little of which only we are as yet permitted to see, but from which we collect evidence enough, that the whole system (in which we are, at the same time, both *instruments* and *objects*) is under an unerring direction, and that the final result will be most glorious and happy. Whatever men may intend, or execute, all their designs, and all their actions, are subject to the secret influence and guidance of one who is necessarily the best judge of what will most promote his own excellent purposes. To him, and in his works, all seeming *discord* is real *harmony*, and all apparent *evil*, ultimate *good*⁹⁵.

⁹⁰ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 299-300.

⁹¹ D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], Part I, p. 510.

⁹² J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 111-112.

⁹³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 115.

⁹⁴ A. POPE. *An Essay on Man. Address'd to a Friend. Part I*, 2nd edition, Dublin, Printed by S. Powell for George Risk, George Ewing and William Smith, (1st edition: 1733) 1734, p. 19.

⁹⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. viii-ix.

Si les hommes demeurent horrifiés par cette conception du rapport de Dieu au mal, c'est uniquement dû à leur perspective limitée et incapable de saisir l'usage pouvant être fait du mal sur une échelle cosmique, afin de produire un bien inatteignable sans lui⁹⁶.

3.4 REMARQUES FINALES

À travers ce chapitre, nous avons présenté (1) les particularités du mécanisme moral développé par Priestley dans la première moitié de *Philosophical Necessity*, (2) l'usage qui en est fait au sein de la pensée priestleyenne afin de formuler une réponse à des questions telles que celles de l'utilité du mal moral et de la responsabilité des agents à l'égard de celui-ci, ainsi que (3) certaines particularités des diverses réponses des correspondants de Priestley, et dans lesquelles sont développées les notions de nécessité morale et de causalité agentive. Nous avons expliqué comment, au sein de ce mécanisme, l'explication causale des actions volontaires est formulée en référence à un ensemble de circonstances caractérisées en tant que motifs d'un agent, et comment la nature de leur influence peut, pour Priestley, être illustrée de manière satisfaisante à l'aide d'une analogie avec le fonctionnement d'une balance à plateaux. L'emploi de cette analogie permet de mettre en évidence un aspect de la liaison entre la philosophie naturelle, la philosophie morale et la théologie dans la pensée priestleyenne, puisque la première fournit les ressources servant à modéliser la volonté et à exhiber la nécessité gouvernant la production des actions volontaires, de

⁹⁶ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 110. C'est sans grande surprise que les opposants de Priestley rejettent l'optimisme de ce dernier envers l'influence morale de sa doctrine, et interprètent ses explications comme confirmant le bien-fondé de leurs critiques. Par exemple, Price conclut ses commentaires sur le nécessaireisme priestleyen en écrivant : « I shudder at these consequences, and cannot help flying from them. I think it impossible a doctrine should be true, from which such an apology for vice can be fairly deduced; and which opposes so strongly the constitution of nature and our necessary feelings, as not to be capable of being applied to practice, or even of being *believed* without particular fortitude. I am fully persuaded, however, that so sound is Dr. Priestley's constitution of mind, and so excellent his heart, that he can drink this deadly potion, and find it salutary. But such powers and such integrity are given to few. » Voir J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 353-354.

sorte que pour celui qui connaît avec précision les motifs d'un agent, la prédiction des actions de celui-ci peut être réalisée avec la même précision que la prédiction des mouvements des corps physiques. Ce pouvoir de prédiction est, par la suite, employé dans la description du gouvernement divin, Dieu étant en mesure de connaître les conséquences naturelles et morales des circonstances dans lesquelles ses créatures sont placées. Ainsi, à l'intérieur de la pensée priestleyenne, le Créateur n'est pas simplement législateur de l'ordre naturel, tel qu'il a été présenté dans le chapitre précédent, il est aussi législateur de l'ordre moral. Ce statut lui confère l'entière gouvernance de la disposition d'esprit de ses créatures, expliquant pourquoi Priestley peut qualifier l'univers en tant que « pouponnière de grands esprits⁹⁷ » à l'intérieur de laquelle l'homme se voit placé dans des conditions assurant sa participation au dessein divin en tant qu'instrument œuvrant à faciliter le développement chez tout être humain de cette perspective adéquate sur les choses que procure l'intégration de la nécessité, et dont l'acquisition est la seule voie vers le véritable bonheur. Il est aisé de penser que Priestley considérerait ses propres efforts visant à promouvoir la nécessité comme une participation directe aux desseins divins, et qu'à ses yeux, il était rationnellement impossible pour les partisans du libre arbitre d'en dire autant, le pouvoir d'autodétermination qu'ils s'attribuaient empêchant Dieu d'assurer que leurs actions concourent effectivement au bien de la création. En revanche, le mécanisme moral priestleyen demande l'adoption d'une compréhension renouvelée de nos notions morales communes qui, si elle n'est pas vue par Priestley comme interdisant le développement d'un caractère vertueux, donne raison au partisan du libre arbitre, qui voit la nécessité comme minant les notions de remords et de responsabilité morale.

⁹⁷ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. ix.

4 L'ARGUMENT À PARTIR DU MONISME MATÉRIALISTE

4.1 PRÉSENTATION DE L'ARGUMENT

Même si, comme nous l'avons expliqué à la fin du premier chapitre, la présentation du nécessitarisme à l'intérieur de *Philosophical Necessity* se fait principalement à travers une considération de la nature des relations causales, et donc indépendamment du matérialisme, Priestley publie son traité en tant qu'annexe à *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, dont l'objectif principal est de prouver « [...] that the doctrine of a soul is altogether unphilosophical, and unscriptural; for that, judging from the phenomena, all the powers of *the same being*, viz. *man*, ought to be referred to *one substance*, which, therefore, must necessarily be *the body* [...] »¹. Priestley considère s'être acquitté de sa tâche de manière satisfaisante, c'est-à-dire d'avoir fourni dans l'ouvrage des raisons suffisantes pour convaincre ses contemporains de rejeter la métaphysique dualiste à laquelle ils adhèrent, au profit d'une métaphysique moniste et matérialiste dont la nécessité des actions humaines est l'une des principales implications. L'argument à l'aide duquel il infère la nécessité à partir du matérialisme peut s'exprimer de la manière suivante :

- (P1) L'humain est un être entièrement matériel.
- (P2) Si l'humain est un être entièrement matériel, les volitions humaines sont gouvernées par des lois nécessaires.

(C) Les volitions humaines sont gouvernées par des lois nécessaires.

Malgré l'importance que Priestley accorde à cet argument, il n'est mentionné que brièvement dans les premières pages de *Philosophical Necessity* :

¹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. 267.

[...] if man [...] be wholly a *material*, it will not be denied but that he must be a *mechanical* being. As, therefore, every thing belonging to the doctrine of materialism is, in fact, an argument for the doctrine of necessity, and, consequently, the doctrine of necessity is a direct inference from materialism, the defence of that inference would naturally accompany the proof of the proposition from which it was deduced².

La seconde prémisse de l'argument, si elle n'est en rien évidente, n'est toutefois pas sujette à controverse chez Priestley et ses contemporains. Ces derniers sont d'accord pour considérer que les phénomènes liés aux propriétés des êtres matériels, tels que les corps physiques, sont régis par des lois nécessaires. Le problème vient de ce que les contemporains de Priestley sont aussi généralement d'accord pour considérer qu'il n'existe aucun argument scientifique ou théologique permettant de conclure à la matérialité de l'homme. L'enjeu pour Priestley se situe donc entièrement au niveau de la démonstration de la première prémisse, effectuée à travers la considération d'un ensemble de découvertes du 18^e siècle liées aux corps matériels et qui le mènent à conclure (1) que la définition de la matière largement admise par ses contemporains est erronée, et (2) qu'une compréhension adéquate des propriétés essentielles de la matière permet de répondre adéquatement à toutes les objections formulées contre la possibilité qu'elle puisse être dotée d'un pouvoir de perception ou de pensée³. Quant à la préférence accordée au monisme matérialiste par rapport au dualisme traditionnel (ou encore à des monismes immatérialistes tels que ceux de Berkeley ou Berington), elle est justifiée à l'aide (1) d'une démonstration de l'incohérence inhérente au dualisme et (2) d'un appel aux *regulae philosophandi* newtoniennes, Priestley étant convaincu que « [...] if we suffer ourselves to be guided in our inquiries by the universally acknowledged *rules of philosophizing*, we shall find ourselves intirely unauthorized to admit any thing in man besides that *body* which is the object of our senses⁴ ». S'il est possible de montrer

² J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. xix-xx.

³ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. xxxviii-xxxix.

⁴ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. xiv-xv.

que l'humain est entièrement matériel, et que les pouvoirs traditionnellement associés à l'esprit immatériel (tels que la perception, le jugement et la volonté) peuvent être considérés comme des propriétés de la matière, il est possible de réintégrer les événements moraux à l'intérieur de l'ordre naturel, et de les considérer comme étant gouvernés par le même mécanisme que celui régissant les mouvements des corps. Le recours à un second ordre d'événements, non mécaniste, serait alors superflu. C'est ainsi que l'on doit comprendre l'affirmation priestleyenne selon laquelle la nécessité des volitions humaines peut être directement inférée à partir du matérialisme.

Priestley est toutefois conscient que les objections les plus courantes à son époque contre le matérialisme viennent de l'incompatibilité apparente de cette doctrine avec la théologie chrétienne, ainsi que de la tendance qu'on lui attribue d'inciter au libertinage ou à l'athéisme. La réponse de Joseph Berington face à la première suggestion par Priestley de la matérialité de l'homme est bien représentative de la perception que l'on a de la doctrine à l'époque :

Materialism is [...] of dangerous tendency, because it contributes to darken the prospects of futurity; because it unbinds the reins to vice, confirming the libertine and the unbeliever in their bad opinions and incredulity; it is therefore also inimical to virtue; finally it overturns the whole fabric of natural religion, because its injunctions can no longer be enforced, when the professors of it are told, that the same will be the ultimate fate of the virtuous and vicious – utter annihilation⁵.

C'est donc de manière à contrer cette perception, en accord avec les visées pastorales et apologétiques de son œuvre, que Priestley consacre la majeure partie des *Disquisitions*, ainsi que l'entièreté de *The History of the Philosophical Doctrine Concerning the Origin of the Soul, and the Nature of Matter*, l'ouvrage qui y est annexé, à la tâche complexe d'harmoniser la matérialité de l'homme (et de l'âme) avec le texte biblique, l'objectif final avoué de sa démarche étant de faire

⁵ J. BERINGTON. *Letters on Materialism* [...], p. 23.

du matérialisme le principe « favori » d'un christianisme parfaitement en accord avec la raison et ultimement apte à faire des non-croyants des chrétiens rationnels⁶ :

Men of reason and religion may attend to the arguments that I have produced, from *reason* and the *scriptures*, in support of my hypothesis, and may be satisfied that my opinion is neither irrational in itself, nor destitute of countenance in the sacred writings, and therefore certainly not *dangerous*; and the favour of *the few* may silence the clamour of *the many*⁷.

Sans grande surprise, la proposition par Priestley d'un « matérialisme chrétien moderne » va susciter de nombreuses critiques, aussi vives que celle de Berington. Toutefois, les multiples controverses générées par le matérialisme au siècle des Lumières sont complexes et leur traitement dépasse en partie notre objectif premier de comprendre la nature et les fondements du nécessitarisme priestleyen⁸, et c'est pourquoi nous nous limiterons, dans ce chapitre, à présenter les arguments offerts par Priestley et qui permettent de comprendre comment est inféré chez lui le matérialisme (et, du même coup, le nécessitarisme), ainsi qu'à nous questionner à savoir jusqu'à quel point la démarche argumentative de Priestley dans les *Disquisitions* fait de sa doctrine de la nécessité une doctrine scientifique plutôt que métaphysique.

⁶ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1782, p. xxiii; J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. xvi-xvii.

⁷ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. xvi.

⁸ On peut toutefois mentionner que les échanges entre Priestley et ses correspondants sur la question de la matérialité de l'âme sont aussi répétitifs et peu fertiles que leurs échanges au sujet de la nécessité des actions humaines. Non seulement les opposants mettent de l'avant des définitions de la matière qui sont incompatibles, ce qui entraîne de nombreux dialogues de sourds similaires à ceux portant sur les notions de liberté, d'agent et de remords présentées dans le chapitre précédent, mais les opposants de Priestley font aussi souvent fi de ses arguments visant à expliquer le caractère insatisfaisant de la notion traditionnelle de la matière. John Whitehead, par exemple, ignore, dans sa critique de la conception priestleyenne de la matière, la majorité des observations scientifiques employées pour l'élaborer. Voir J. WHITEHEAD, *Materialism Philosophically Examined, or, the Immateriality of the Soul Asserted and Proved, on Philosophical Principles; in Answer to Dr. Priestley's Disquisitions on Matter and Spirit*, London, Printed by J. Phillips, 1778, pp. 1-36. Le même genre de critique sélective peut être observé dans les objections de Richard Price contenues dans *A Free Discussion*.

4.2 L'ABANDON DU DUALISME « MODERNE »

Si l'abandon par Priestley de la doctrine du libre arbitre et son adhésion au nécessitarisme peuvent être situés, comme nous l'avons montré, à l'intérieur de sa période d'études à l'académie de Daventry, ce n'est que pendant les quelques années précédant la publication des *Disquisitions*, durant la période s'échelonnant de 1774 à 1777, qu'il commence à s'investir considérablement dans les spéculations métaphysiques et à entretenir « a serious doubt about the truth of the vulgar hypothesis⁹ », ce qui le mène peu de temps après à délaisser une fois pour toutes le dualisme traditionnel et à adopter le monisme matérialiste¹⁰. L'*Examination* de 1774 contient les arguments qui vont alimenter les réflexions de Priestley sur l'indissolubilité du problème de l'interaction du corps et de l'esprit tels qu'il les conçoit à l'époque, mais c'est en 1775, dans *Hartley's Theory of the Human Mind*, qu'il suggère, pour la première fois, que l'humain ne consiste peut-être pas en l'union d'un corps matériel et d'un esprit immatériel :

I am [...] inclined to think that, though the subject is beyond our comprehension at present, man does not consist of two principles, so essentially different from one another as *matter* and *spirit*, which are always described as having not one common property, by means of which they can affect or act upon each other; the one occupying space, and the other not only not occupying the least imaginable portion of space, but incapable of bearing relation to it; insomuch that, properly speaking, my mind is no more *in my body*, than it is in the moon. I rather think that the whole man is of some *uniform composition*, and that the property of *perception*, as well as the other powers that are termed *mental*, is the result (whether necessary or not) of such an organical structure as that of the brain. Consequently, that the whole man becomes extinct at death, and that we have no hope of surviving the grave but what is derived from the scheme of revelation¹¹.

Ces doutes quant à la superfluité de l'une des substances propres au dualisme traditionnel doivent une part importante aux problèmes qu'entraînent les définitions de la matière et de l'esprit

⁹ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. xiii.

¹⁰ Certains passages du premier volume des *Institutes* montrent que Priestley adhère encore au dualisme lors de sa rédaction. Voir, par exemple : J. PRIESTLEY. *Institutes of Natural and Revealed Religion*, vol. 1, pp. 40-41. Ces passages sont considérablement retravaillés dans la seconde édition de l'ouvrage, publiée en 1782.

¹¹ J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind* [...], p. xx.

inspirées de la physique newtonienne et de la pensée lockéenne généralement admises à l'époque.

Comme Priestley l'explique au commencement des *Disquisitions*, ces définitions ont pour implication de faire de la matière et de l'esprit des substances entièrement hétérogènes :

The former of these has been said to be possessed of the property of *extension* viz. of length, breadth, and thickness, and also of *solidity* or *impenetrability*, and consequently of a *vis inertiae*¹²; but it is said to be naturally destitute of all other powers whatever. The latter has of late been defined to be a substance intirely *destitute of all extension*, or *relation to space*, so as to have no property in common with matter; and therefore to be properly *immaterial*, but to be possessed of the powers of *perception*, *intelligence*, and *self-motion*¹³.

De telles définitions se révèlent problématiques pour la thèse dualiste. D'une part, elle demande de recourir à un principe immatériel afin de rendre compte de la possession, par l'humain, de pouvoirs actifs dont son corps matériel ne peut être le siège. D'autre part, toutefois, elle force le philosophe à admettre que ce principe immatériel ne pourra jamais interagir avec le corps. Cette tension à l'intérieur du dualisme est entièrement due à la conception priestleyenne de l'interactionnisme, qui trouve son origine dans sa compréhension des phénomènes physiques et qui implique que deux substances ne peuvent interagir que par le biais d'une propriété commune :

¹² L'expression « and consequently of a *vis inertiae* » est absente de la seconde édition de *Disquisitions*, tout comme une partie des références que fait Priestley au principe d'inertie dans les premières sections de l'ouvrage. La raison de ces modifications n'est pas claire. D'un côté, le principe d'inertie occupe une place importante dans les descriptions des propriétés de la matière faites par Newton, ce qui justifierait les références à ce principe. D'un autre côté, le langage employé ici par Priestley laisse penser qu'il considère l'inertie simplement comme une conséquence des propriétés essentielles de la matière (et non comme l'une de ces propriétés), ce qui justifierait son omission. Certains passages de *A Free Discussion* montrent qu'il tend à traiter l'inertie non pas comme une conséquence des propriétés traditionnelles de la matière, mais comme un phénomène pouvant admettre une explication tant en termes des propriétés de la matière inerte que de la matière-force qu'il vise à promouvoir. Les modifications seraient ainsi simplement attribuables à un souci de clarté. Voir J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. xxxvii; J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1782, Introduction, pp. i-ii; J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 22, 34, 236, 275; I. NEWTON. *Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, 4th ed., London, Printed for William Innys, (1st edition: 1704) 1730, pp. 372-373.

¹³ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. xxxvii. Quelques pages plus loin, Priestley réitère la définition de la matière de manière similaire : « It is asserted, and generally taken for granted, that matter is necessarily a *solid*, or *impenetrable* substance, and naturally, or of itself, destitute of all *powers* whatever, as those of *attraction* or *repulsion*, &c. or, as it is commonly expressed, that matter is possessed of a certain *vis inertiae*, and is wholly indifferent to a state of rest or motion, but as it is acted upon by a foreign power. » La seconde partie de la citation est omise de la seconde édition de *Disquisitions*. Voir J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 2-3.

Let a man torture his imagination as much as he pleases, I will pronounce it to be impossible for him to conceive even the possibility of *mutual action* without some *common property*, by means of which the things that *act* and *re-act* upon each other, may have some *connexion*. A substance that is *hard* may act upon, and be acted upon by, another hard substance, or even one that is *soft*, which, in fact, is only relatively *less hard*: but it is certainly impossible that it should affect, or be affected by, a substance that can make *no resistance at all*, and especially a kind of substance that cannot, with any propriety of speech, be said to be even *in the same place* with it. If this be not an *impossibility*, I really do not know what is so¹⁴.

Ainsi, l'interaction de deux substances définies de manière à ne posséder aucune propriété en commun ne constitue pas qu'une simple difficulté théorique, mais plutôt une impossibilité logique : « [...] when it is asked how, then, can [*spirit and body*] *act upon one another*, [...] had this question been considered with due attention, what has been called a *difficulty* would, I doubt not, have been deemed an *impossibility* [...] such as that of a thing *being* and *not being* at the same time¹⁵. » Ainsi, aux yeux de Priestley, le dualiste crée lui-même le dilemme qu'il doit ensuite résoudre : (1) redéfinir les substances afin de rendre possible leur interaction, ou (2) délaissier sa doctrine métaphysique (au profit d'un monisme, par exemple).

Le commencement de la réflexion de Priestley sur l'incohérence inhérente au dualisme peut être trouvé à l'intérieur de sa critique de *Inquiry into the Human Mind* de Reid. Comme le fait remarquer Alan Tapper, dans plusieurs passages de l'*Inquiry*, Reid s'exprime de manière à souligner les différences entre la matière et l'esprit au point où toute ressemblance entre ces substances serait inconcevable : « When we consider the nature and attributes of both, they seem to be so different, and so unlike, that we can find no handle by which the one may lay hold of the other¹⁶. » Or, comme la ressemblance entre deux substances (par la possession d'une propriété

¹⁴ J. PRIESTLEY, *Disquisitions* [...], 1777, p. 61.

¹⁵ J. PRIESTLEY, *Disquisitions* [...], 1777, pp. 60-61.

¹⁶ T. REID, *Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*, 3rd ed., London, Printed for T. Cadell, (1st edition: 1764) 1769, p. 304; A. TAPPER. « The Beginnings of Priestley's Materialism », *Enlightenment and Dissent*, n° 1, 1982, pp. 78-79.

commune) est pour lui un réquisit de l'existence d'une relation causale entre elles, Priestley se sert du discours de Reid pour montrer comment ce dernier se trouve, malgré lui, conduit à défendre une forme d'occasionalisme dans laquelle l'existence du monde matériel est rendue superflue, ce qui anticipe la réflexion qui va être amorcée, peu de temps après, dans *Hartley's Theory*, et qui va mener Priestley au monisme pour de bon¹⁷ :

Though the divine being has thought proper to create an external world, it can be of no proper use to give us sensations or ideas. It must be he himself who impresses our minds with the notices of external things, without any *real instrumentality* of their own; so that the external world is quite a superfluity in the creation. If, therefore, the author of all things be a *wise* being, and have made nothing in vain, we may conclude that this external world, which has been the subject of so much controversy, can have no existence¹⁸.

Outre les difficultés définitionnelles que nous venons de mentionner, nous devons les doutes de Priestley à l'égard du dualisme en grande partie aussi à l'admiration qu'il voue au corrélat physique de la théorie hartleyenne de l'association des idées, c'est-à-dire la théorie des vibrations, et plus particulièrement à son pouvoir explicatif. En effet, la théorie des vibrations permet, pour lui, de rendre compte de la grande diversité des modifications que peut subir le cerveau sous l'effet des sensations, qui sont véhiculées depuis les extrémités des nerfs sous forme de vibrations et demeurent sous forme de traces (ou « vibratiuncles¹⁹») dans la substance médullaire du cerveau, d'où elles sont perçues par l'esprit de manière à former nos idées simples, puis complexes. Pour Priestley, la diversité des modifications du cerveau qui peuvent être décrites de cette manière implique qu'une fois la théorie des vibrations admises, le recours à un principe immatériel n'est justifié que pour expliquer notre possession d'un pouvoir de perception, et qu'il suffirait que la matière puisse être douée d'un tel pouvoir pour que toute entrave philosophique au monisme

¹⁷ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], pp. 58-61.

¹⁸ J. PRIESTLEY. *An Examination* [...], p. 59.

¹⁹ D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part 1, p. 58.

matérialiste soit levée²⁰. Les propos de Priestley font ici écho à la suggestion lockéenne, formulée dans le livre IV de l'*Essay*, selon laquelle les limitations de nos connaissances concernant les substances font en sorte qu'il demeure possible que Dieu puisse surajouter à un système de matière un pouvoir de penser, rendant en partie superflu le recours à une substance immatérielle distincte du corps : « I see no contradiction in it, that the first Eternal thinking Being, or Omnipotent Spirit, should, if he pleased, give to certain systems of created senseless matter, put together as he thinks fit, some degrees of sense, perception, and thought²¹. » Ils font aussi écho aux propos de Hartley, qui reconnaît que l'un des seuls obstacles à l'élaboration d'un matérialisme rationnellement tenable vient de l'absence de pouvoir de sensation en la matière, puisque « Matter, if it could be endowed with the most simple Kinds of Sensation, might also arrive at all that Intelligence of which the human Mind is possessed²² ». Hartley est même d'accord pour supposer que l'immortalité de l'âme n'est pas intrinsèquement liée à son immatérialité²³, et qu'il est possible de formuler des explications de doctrines telles celle de la Résurrection, et qui soient parfaitement consistantes avec le matérialisme, levant ainsi l'une des objections religieuses principales envers celui-ci²⁴. Toutefois, Hartley ne cherche pas davantage à combler le gouffre entre sensation et matière qui demeure au sein de sa théorie. Il se contente, au final, de préserver une forme de parallélisme dans lequel les sensations surgissent dans l'esprit suite à une excitation correspondante de la substance

²⁰ J. PRIESTLEY. *Hartley's Theory of the Human Mind* [...], pp. vii-viii, xix.

²¹ J. LOCKE. *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited by Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 540-541.

²² D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], Part I, p. 511.

²³ D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], Part I, p. 512.

²⁴ Sans adhérer pleinement à cette possibilité, Hartley suggère qu'advenant l'existence d'une forme de matière douée de sensation, la résurrection pourrait être expliquée par l'existence d'un « corps élémentaire infinitésimal » présent dans l'embryon humain rappelant vaguement la monade leibnizienne, qui conserverait une empreinte des sensations reçue tout au long de la vie et qui, suite à la mort du corps, pourrait croître à nouveau lors de la vie future. Voir D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], part II, p. 384.

médullaire du cerveau, sans que ne soit fournie d'explication du moyen par lequel s'effectue l'interaction entre le cerveau et l'esprit²⁵.

Cette mise de côté, par Hartley, du problème de l'interaction des substances est perçue par Priestley comme une occasion manquée de pousser sa théorie jusqu'au bout de ses conséquences, puisqu'il met en place l'ensemble des ressources nécessaires permettant de conclure à la superfluité de la substance immatérielle, mais s'obstine à conserver cette substance et à spéculer sur sa possible interaction avec la matière, « encombrant » lui-même son système d'éléments qu'une meilleure adhésion aux *regulae philosophandi* n'aurait pas manqué de lui faire mettre de côté²⁶. Dans les *Disquisitions*, Locke est critiqué pour des raisons relativement similaires, Priestley jugeant que sa prise en compte des difficultés liées à l'interaction des substances et de l'absence de contradiction dans l'idée d'une substance matérielle pensante auraient dû l'amener à reconnaître le caractère superflu (voire rationnellement intenable) du dualisme²⁷.

Si les éléments mentionnés plus haut sont suffisants pour amener Priestley à juger que la thèse dualiste doit être abandonnée, ce n'est toutefois qu'après avoir procédé à une redéfinition radicale de la notion de matière qu'il se trouve en mesure de trancher le nœud gordien du problème engendré par l'interactionnisme. La réflexion menant à cette redéfinition est exposée dans les deux premières sections des *Disquisitions*, et débute par une critique du manque de rigueur démontré par les prédécesseurs de Priestley et qui les a amenés à faire de la solidité (et, par conséquent, de l'impénétrabilité) l'une des propriétés essentielles de la matière. Pour Priestley, l'examen rationnel de la notion de corps matériel permet aisément de reconnaître que l'existence même de ceux-ci

²⁵ D. HARTLEY. *Observations on Man* [...], Part I, p. 511; Part II, p. 383.

²⁶ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. 79.

²⁷ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 31-32.

dépend de la cohésion de leurs particules constituantes, et que cette cohésion, à son tour, dépend de l'existence d'un pouvoir d'attraction entre les particules et sans lequel tous les corps matériels « come to be *nothing at all*²⁸ ». Cette attraction mutuelle entre particules matérielles peut donc, par application des *regulae philosophandi*, être considérée comme une propriété essentielle de la matière, sans laquelle aucune observation des corps (et, par conséquent, aucun discours rationnel sur ceux-ci) ne serait possible :

[...] every body, as *solid* and *impenetrable*, must necessarily have some particular *form* or *shape*; but [...] no such *figured thing* can exist, unless the parts of which it consists have a *mutual attraction*, so as either to keep contiguous to, or preserve a certain distance from each other. This power of attraction, therefore, must be essential to the *actual existence* of all matter; since no substance can retain any form without it²⁹.

À cet examen rationnel de la nature des corps, Priestley ajoute la considération de multiples observations de phénomènes faites par ses contemporains et qui montrent que non seulement les corps ne sont pas impénétrables, mais aussi qu'ils n'entrent jamais en contact direct les uns avec les autres. Priestley fait appel à ses propres travaux en électricité, dans lesquels il a pu constater que les corps légers, lorsqu'ils se trouvent appuyés les uns sur les autres, n'entrent jamais véritablement en contact. Il observe, entre autres, qu'une force considérable doit être exercée sur des piles de pièces de monnaie pour qu'elles se rapprochent suffisamment de manière à ce que l'électricité qui les traverse ne produise pas d'étincelle observable (signe qu'il n'y a plus d'espace d'air entre elles)³⁰. Il fait aussi appel aux travaux de Thomas Melvill qui, dans son allocution *Observations on Light and Colours*, prononcée en 1752, explique comment la réflexion de la

²⁸ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. 5.

²⁹ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. 5.

³⁰ Voir J. PRIESTLEY. *The History and Present State of Electricity* [...], pp. 92-95, 722-723. L'ouvrage relate plusieurs autres résultats expérimentaux qui ont pu alimenter la réflexion de Priestley quant à l'absence de contact réel entre les corps matériels, notamment une expérience dans laquelle on a dû appliquer une force considérable sur une chaîne afin de faire s'approcher les maillons suffisamment les uns des autres afin que la chaîne conduise aussi adéquatement l'électricité qu'un fil continu.

lumière à l'intérieur d'une goutte d'eau immobile sur la surface d'une feuille de chou n'est explicable que si la goutte, malgré le fait qu'une partie de sa surface soit aplatie contre la feuille, ne touche pas à celle-ci. Melvill conclut :

[...] the drop does not really touch the plant [...] but hangs in the air at some distance from it, by the force of a repulsive power; for, there could not be any copious reflection of white light from its under surface, unless there were a real interval between it and the surface of the plant³¹.

Newton, quant à lui, a montré que non seulement les corps même très denses peuvent être traversés par les rayons lumineux (et donc qu'ils ne sont pas essentiellement impénétrables), mais aussi que ces rayons sont réfléchis suite à l'exercice d'un pouvoir de répulsion agissant à une faible distance de la surface du corps réfléchissant³². Pour Priestley, tous ces travaux sont représentatifs d'un avancement de la connaissance au sujet des corps matériels qui ne laisse plus aucune raison de penser que les interactions entre eux et la résistance qu'ils offrent au toucher sont dues au contact direct de particules inertes. Devant les faits à sa disposition, le philosophe cherchant à faire preuve d'économie conceptuelle doit considérer que tous les contacts entre les corps matériels sont dus à l'exercice d'un pouvoir de répulsion agissant à distance.

Comme nos idées au sujet des substances ne peuvent s'étendre au-delà des propriétés que l'expérience nous révèle (même s'il existait un substrat de type lockéen expliquant la cohésion des propriétés des substances, Priestley est d'avis que nous ne pouvons rien savoir à son sujet), nous sommes en mesure de reconnaître que la caractérisation de la matière en tant que substance solide, impénétrable et inerte est symptomatique d'une compréhension naïve des phénomènes naturels, qui soutiennent plutôt une notion de matière essentiellement douée de pouvoirs d'attraction et de

³¹ T. MELVILL. « Observations on Light and Colours », *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, vol. 8, 1914, pp. 238-240; J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 13-14.

³² J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 14-15.

répulsion³³ : « [...] matter is not that *inert* substance that it has been supposed to be; [...] *powers of attraction or repulsion* are necessary to its very being, and [...] no part of it appears to be *impenetrable* to other parts³⁴. » Priestley délaisse donc la notion de matière propre au dualisme au profit d'une notion de matière active ou matière-force inspirée, entre autres, des travaux de l'astronome John Michell et du mathématicien jésuite Roger Boscovich, tous deux ayant proposé, indépendamment, que la supposition d'une matière pénétrable permet de rendre compte plus adéquatement des phénomènes que la conception traditionnelle³⁵. Dans sa *Theoria Philosophiae Naturalis*, publiée en 1758, Boscovich développe une théorie de la matière en tant que complexe de sphères concentriques de forces d'attraction et de répulsion qui se trouve reprise en grande partie par Priestley pour élaborer le matérialisme des *Disquisitions*. Aux particules discrètes et solides de la conception newtonienne de la matière, Boscovich substitue des points euclidiens sans grandeur ou parties qui s'attirent ou se repoussent selon la distance existant entre eux, et dont les interactions continues fournissent l'explication de tous les phénomènes matériels³⁶. Boscovich

³³ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 15, 105.

³⁴ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. xxxviii.

³⁵ Les propos des deux hommes sont présentés dans *The History and Present State of Discoveries Relating to Vision, Light, and Colours*, publié en 1772. C'est à travers son ami Michell que Priestley entre en contact avec les travaux de Boscovich pour la première fois, et il rencontre Boscovich lors d'un voyage à Paris en 1774. Même si Priestley présente Michell et Boscovich comme ses influences les plus importantes dans la réflexion menant à l'adoption de la matière-force, Schofield fait remarquer qu'il était déjà entré en contact avec plusieurs éléments-clés de cette réflexion dès son passage à Daventry, notamment la notion développée par Rowning de sphères de forces concentriques organisées autour des particules atomiques. Voir R. E. SCHOFIELD. *The Enlightened Joseph Priestley* [...], pp. 67-68.

³⁶ R. J. BOSCOVICH. *A Theory of Natural Philosophy*, Latin-English Edition, Translated by J. M. Child, Chicago, Open Court Publishing Company, 1922, p. 17. Si une référence aux pouvoirs d'attraction et de répulsion de la matière suffit à l'explication des phénomènes physiques, un flou demeure sur la nature des points de matière. Les pouvoirs de la substance décrite par Boscovich et Priestley sont-ils les propriétés de points mathématiques uniquement, ou de points physiques? Comme le demande Price : « All power is the power of something. What is that something in the present case? [...] What is it that attracts and repels, and that is attracted and repelled? ». À cette question, Boscovich et Priestley répondent de manière similaire. Dans la *Theoria*, Boscovich présente sa théorie comme un ensemble de principes explicatifs sans prétention d'informer sur la nature ultime des points de matière qui, au final, demeure un mystère connu de Dieu seul. Toutefois, la force de répulsion existant entre les points fait qu'ils ne peuvent se trouver superposés. Quant à Priestley, il évacue aussi le questionnement au sujet de la nature de possibles points physiques, puisque le philosophe ne peut se prononcer sur des propriétés échappant à l'observation : « I have not, as far as I can recollect, encumbered my doctrine with any of the difficulties attending the consideration of the *internal structure of matter*; concerning which we know, indeed, very little, having few *data* to argue from. » Voir J. PRIESTLEY. *A Free*

n'adhère aucunement à la critique priestleyenne du dualisme, et l'usage de sa théorie pour élaborer un monisme qu'il juge « absurde et impie » le révolte considérablement³⁷. Comme bien d'autres penseurs de l'époque, il est convaincu que les Écritures enseignent l'existence d'un principe immatériel, et comme Hartley, il propose que le siège de l'esprit pourrait se trouver dans une région du cerveau, et va jusqu'à spéculer sur la possibilité de l'interaction des substances, mais sans formuler d'explication du mécanisme par lequel l'interaction se produirait³⁸. Toutefois, la conviction de Boscovich (1) que l'homme est douée de libre arbitre, (2) que l'ordre des phénomènes matériels est dénué de toute forme d'autodétermination et (3) que l'esprit ne peut être réduit à la matière, l'amène à refuser l'existence de toute forme de matière pensante³⁹. Le seul monisme concevable en serait un élaboré à partir d'une substance considérablement différente de la matière ou de l'esprit :

[...] these points of mine are material points, & masses of them compose bodies that are far different from spirits. Now if it were possible that there should be some kind of substance, which has both active forces of this kind together with a force of inertia & also at the same time is able to think and will; then indeed it will neither be body or spirit, but some third thing [...]. But as I was saying, that question does not concern me now [...]⁴⁰.

On peut toutefois faire remarquer que les points de matière décrits par Boscovich dans la *Theoria* se montrent suffisamment différents des points de matière solides et, surtout, inertes, décrits par ses contemporains, pour que l'on puisse en effet considérer la matière-force en tant que cette

Discussion [...], pp. 15, 19, 247-249; R. J. BOSCOVICH. *A Theory of Natural Philosophy*, pp. 39, 365; K. MÜLLER. « Point Atomism, Space and God, 1760-80 », *The European Legacy*, vol. 12, n° 3, 2007, p. 280; J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1782, pp. 34-35.

³⁷ Voir la lettre de Boscovich à Priestley datée du 17 octobre 1778, dans J. PRIESTLEY and Robert E. SCHOFIELD (ed.). *A Scientific Autobiography of Joseph Priestley (1733-1804); Selected Scientific Correspondance*, Edited with Commentary by Robert E. Schofield, Cambridge, M.I.T. Press, 1966, pp. 168-171. Boscovich est furieux à l'idée que Priestley fasse de lui le complice de son matérialisme en prétendant dériver, à partir de sa théorie de la matière, une doctrine si hostile au christianisme. Il est toutefois impossible de savoir jusqu'à quel point Boscovich (qui ne lisait pas l'anglais) avait une bonne connaissance du propos des *Disquisitions*.

³⁸ R. J. BOSCOVICH. *A Theory of Natural Philosophy*, pp. 85, 373-379.

³⁹ K. MÜLLER. « Point Atomism, Space and God, 1760-80 », p. 286.

⁴⁰ R. J. BOSCOVICH. *A Theory of Natural Philosophy*, p. 125.

« troisième chose » qu'il requiert pour l'élaboration du monisme. Priestley va d'ailleurs expliquer à William Kenrick que ce n'est que dû à l'usage traditionnel qui est fait du mot « matière » qu'il persiste à désigner la substance constitutive des corps par ce terme, et ce, même s'il désigne, dans ses œuvres, une réalité entièrement différente⁴¹. Comme Boscovich, Priestley juge la nouvelle théorie de la matière plus apte à rendre compte de phénomènes liés aux corps matériels, mais l'avantage théorique le plus important de la matière-force boscovichéenne vient de ce qu'elle constitue, pour lui, une substance adéquate pour l'élaboration d'un matérialisme permettant d'éviter l'incohérence inhérente au dualisme, tout en montrant le degré d'économie conceptuelle et de conformité à l'expérience que le philosophe doit viser à atteindre.

En effet, une fois adoptée la conception de matière-force, l'objection selon laquelle la matière et le pouvoir de percevoir ou de penser sont essentiellement incompatibles devient intenable. La nouvelle matière n'étant plus inerte, il devient impossible de rejeter la suggestion lockéenne qu'elle puisse être douée d'un pouvoir de penser, sous prétexte que la notion même de matière pensante est contradictoire⁴². Priestley se trouve toutefois justifié d'aller plus loin : non seulement l'hypothèse de la matière pensante est rationnellement tenable, mais elle devient aussi l'hypothèse la plus fidèle à l'esprit des *regulae philosophandi*, puisque l'ensemble des activités qui sont associées à l'esprit ne sont jamais observées sauf en présence du système complexe de matière organisée qu'est le cerveau : « Sensation and thought do always accompany such an organization; and having never known them to be separated, we have no reason to suppose that they *can* be separated⁴³. » L'ignorance du mécanisme par lequel la pensée émerge du cerveau (que Priestley

⁴¹ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 190-192.

⁴² J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. xxxviii.

⁴³ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1782, p. 151.

ne prétend pas expliquer⁴⁴) n'est pas une entrave à notre capacité de considérer la première comme une propriété du second, tout comme il n'est pas nécessaire de comprendre comment d'autres pouvoirs, tels que la gravité, le magnétisme ou l'électricité, émergent de la matière pour les considérer comme ses propriétés. Conformément à la conception priestleyenne de la connexion nécessaire exposée précédemment, il suffit de constater la présence constante du cerveau lors de l'exercice des pouvoirs de l'esprit, et l'absence de cas où ces pouvoirs s'exercent en l'absence du cerveau, pour considérer l'esprit comme l'effet d'une organisation particulière de la matière. Et jusqu'à ce que soit montrée la nécessité de faire intervenir une autre substance que la matière afin d'expliquer les phénomènes propres à l'esprit, le souci d'économie conceptuelle rend le philosophe non seulement rationnellement justifié, mais aussi rationnellement tenu, d'adhérer au matérialisme :

[...] the powers of sensation or perception, and thought, as belonging to man, have never been found but in conjunction with a certain *organized system of matter*; and therefore, [...] those powers necessarily exist in, and depend upon, such a system. This, at least, must be our conclusion, till it can be shown that these powers are incompatible with other known properties of the same substance; and for this I see no sort of pretence⁴⁵.

Selon Priestley, une fois le cerveau reconnu en tant que siège des pouvoirs de l'esprit, sous l'effet de l'association des vibrations, « all that we know concerning the human mind will be found in the material nervous system [...] »⁴⁶. Cela ne signifie pas que les perceptions se trouvent identifiées

⁴⁴ Dans la seconde édition des *Disquisitions*, Priestley écrit au sujet de ce mécanisme : « [...] my idea *now* is, that sensation and thought do necessarily result from the organization of the brain, when the powers of mere life are given to the system. [...] As to the manner in which the power of perception results from organization and life, I own I have no idea at all; but the *fact* of this connexion does not appear to me to be, on that account, the less certain. » Voir J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1782, pp. 150-151.

⁴⁵ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. 26. Voir aussi J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 49-50 : « [...] the business of thinking is wholly carried on *in*, and *by* the brain itself, because all the effects from which we infer the faculty of thinking, can be traced to the brain, and *no farther*. [...] I have no reason whatever to refer this perceptive power to any thing beyond the brain, because when the brain is destroyed, there is, to all appearance, an end of all sensation and thought. To suppose that when the brain is destroyed the ideas remain in *something else*, is a mere hypothesis, unsupported by any fact whatever. »

⁴⁶ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 91-92.

aux vibrations. Dans une réponse à un passage des *Letters on Materialism* de Berington, Priestley explique que son matérialisme implique l'attribution au cerveau à la fois d'un « vibrating power » et d'un « percipient or sentient power » dont l'activité contribue à la génération des idées : les vibrations associées dans le cerveau sont perçues par celui-ci, pour ensuite s'associer de manière similaire, cette fois sous la forme de perceptions ou d'idées simples⁴⁷. Même une fois l'esprit redéfini en tant que propriété de la substance médullaire du cerveau, il existe encore une forme de parallélisme entre l'ordre des vibrations et celui des perceptions, ce qui n'empêche pas l'inclusion des deux ordres dans la classe des événements physiques, en tant qu'effets de l'exercice des pouvoirs de la matière. Cette réduction de l'ordre moral à l'ordre physique ouvre la voie à une description complète de la nature humaine à l'intérieur d'un monisme qui ne doit plus relever qu'un défi : convaincre le lecteur des *Disquisitions* de la possibilité de l'harmoniser avec l'enseignement des Écritures.

4.3 L'HARMONISATION DU MATÉRIALISME ET DE LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

Les considérations présentées dans la section précédente permettent de saisir comment la première prémisse de l'argument en faveur de la nécessité à partir du matérialisme se trouve justifiée dans les *Disquisitions*. À partir d'ici, il nous est possible de comprendre l'ensemble du raisonnement priestleyen permettant d'inférer, à partir de l'observation des phénomènes liés à la matière et de la réflexion sur les définitions du corps et de l'esprit, la nécessité des volitions et actions humaines. Néanmoins, le matérialisme ne peut être introduit à l'intérieur de l'ensemble des doctrines propres à la pensée priestleyenne si la consistance de ces dernières ne peut être maintenue suite à son adoption, et comme rien n'est moins évident, pour les contemporains et correspondants de

⁴⁷ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 91-92.

Priestley, que la possibilité de concilier le matérialisme avec la doctrine chrétienne, c'est sans surprise que plus des deux tiers des *Disquisitions* soient consacrés à l'articulation d'une harmonisation du matérialisme et du texte biblique. Il ne s'agit toutefois pas, pour Priestley, de simplement apaiser les nombreuses craintes formulées à l'époque à l'endroit du matérialisme et de l'impiété dont on lui attribue la cause, mais aussi de fournir un fondement théorique menant à une compréhension renouvelée des passages-clés des Écritures généralement compris comme rendant nécessaire ou évidente l'existence en l'homme d'une âme immatérielle, immortelle et incorruptible. La confiance qu'a Priestley de pouvoir développer un matérialisme chrétien cohérent vient en partie de ce qu'au moment de rédiger les *Disquisitions*, cela fait déjà quelques années qu'il a délaissé plusieurs des doctrines théologiques dépendantes d'une telle conception de l'âme. Sa lecture, en 1769, de la *Letter on the Logos* de Nathaniel Lardner, contribue grandement à lui faire rejeter la doctrine de la préexistence de Christ, que Priestley va par la suite désigner (avec la doctrine de la Trinité) en tant que pire des « corruptions » du christianisme. Dans sa lettre, Lardner propose une analyse des Écritures et des écrits des Pères de l'Église servant à fonder une christologie dans laquelle Jésus n'est plus considéré en tant que l'être préexistant l'Incarnation que l'interprétation orthodoxe du Nouveau testament en fait : il est considéré uniquement en tant que simple humain, à qui est conférée la puissance d'origine divine faisant de lui le Christ. Les mémoires de Priestley relatent comment la lettre de Lardner amorce chez lui son passage de l'arianisme adopté pendant ses années à Daventry qui, tout en niant l'égalité de Dieu avec le Christ, maintient sa préexistence, à l'unitarisme (ou socinianisme), qui rejette fermement la préexistence de Christ⁴⁸.

⁴⁸ J. PRIESTLEY. *Memoirs* [...], p. 52. Pour une description du contenu de la *Letter on the Logos* de Lardner et de son influence sur la christologie priestleyenne, voir L. W. CHAPIN. *The Theology of Joseph Priestley: A Study in Eighteenth-Century Apologetics*, Th. D. Dissertation, Union Theological Seminary, 1967, pp. 16, 192; Priestley fait

Si Lardner ne cherche pas à expliquer l'origine des croyances erronées au sujet de Jésus, Priestley, de son côté, est convaincu qu'une investigation de l'histoire ecclésiale a le potentiel de révéler les différentes raisons et étapes de leur adoption, ce qui faciliterait (1) la restitution du sens authentique du texte biblique et, du même coup, (2) le rejet de ces croyances étrangères à celles du christianisme primitif. L'exposé le plus détaillé de la généalogie de ces doctrines indésirables est trouvé dans *An History of the Corruptions of Christianity*, publié en 1782, mais les éléments essentiels sont déjà présents en 1777 dans les *Disquisitions* et dans sa suite. La considération de l'histoire de l'Église mène Priestley à conclure (1) que les termes « âme » et « esprit » tels qu'employés dans les Écritures ne dénotent jamais, pour les auteurs bibliques, une substance immatérielle correspondant à celle trouvée dans le dualisme moderne, (2) que l'ensemble des doctrines dépendantes de l'existence d'une âme immatérielle sont étrangères aux croyances des auteurs bibliques et des premières générations de chrétiens, et ont été adoptées suite à une pénétration, au cours des siècles, du christianisme des origines par la pensée philosophique païenne, et par conséquent, (3) que les croyances propres au christianisme primitif sont parfaitement consistantes avec le monisme matérialiste et, du même coup, avec les découvertes les plus avancées de la philosophie naturelle.

Priestley observe que si la notion de l'âme en tant que substance distincte du corps physique apparaît dans les écrits juifs postérieurs à la destruction de Jérusalem, elle est toutefois absente des

usage à la fois des termes « sociniennes » et « unitariennes » pour désigner ses propres convictions religieuses, dont les croyances essentielles sont « the proper *unity of God* [...] and the proper *humanity of Christ* ». Voir J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. vii-viii. David L. Wykes fait remarquer qu'il est populaire à l'époque d'employer les deux termes presque en tant que synonymes, pour désigner, de manière relâchée, différentes christologies antitrinitaires. C'est dans la pratique de la religion que l'on observe une différence entre sociniens et unitariens, ces derniers refusant (contrairement aux premiers) de s'adresser directement à la personne de Christ. Voir D. L. WYKES. « Joseph Priestley, Minister and Teacher », in *Joseph Priestley, Scientist, Philosopher, and Theologian*, Edited by I. Rivers and D. L. Wykes, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 37. Il est à noter que le terme « socinianisme », bien qu'il sous-entende un lien historique avec la doctrine développée par Socin au 16^e siècle, désigne des doctrines qui ne correspondent pas toujours à celle-ci.

écrits des auteurs bibliques, incluant ceux qui sont contemporains de Jésus⁴⁹. L'anthropologie vétérotestamentaire définit l'homme en tant que « *nephesh* », âme vivante et sensible, un terme auquel sont référés tous les aspects de la nature humaine, tant physiques que spirituels, sans jamais suggérer que cette unité puisse être divisée⁵⁰. Lorsque le terme « âme » est employé, il dénote non pas une substance immatérielle correspondant à la notion moderne, mais plutôt une « *attenuated aërial substance*⁵¹ » subtile, pouvant être vue mais échappant au toucher, contrairement aux corps grossiers montrant cohésion et résistance⁵². Il en va de même pour les multiples mentions, dans les Écritures, de l'esprit divin, qui ne dénote pas une substance immatérielle. Bien que le texte biblique insiste sur la distinction existant entre Dieu et la création, cette insistance a pour but de mettre l'emphasis sur sa supériorité et sa perfection, et non d'informer sur son essence, dont nous ne savons ultimement rien. Le fait qu'il soit manifeste que Dieu ait la capacité d'interagir avec le monde créé ne nous permet pas de conclure qu'il est un être matériel, mais nous pouvons toutefois exclure la possibilité qu'il soit un être immatériel dans le sens moderne du terme (puisqu'il doit partager au moins une propriété avec sa création)⁵³.

En ce qui concerne l'histoire de l'Église, Priestley observe qu'il est courant, chez les Pères anténicéens, de maintenir une forme de mortalisme, ou encore la matérialité de l'esprit divin, sans y voir une menace pour la pureté de la théologie chrétienne⁵⁴. Il situe l'origine de la doctrine selon laquelle l'âme est une entité distincte du corps dans les religions de l'Orient, et explique que c'est

⁴⁹ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 203-204.

⁵⁰ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 115-129, 167.

⁵¹ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. 52.

⁵² Priestley illustre cette conception de l'âme à l'aide, entre autres, des textes relatifs aux apparitions de Jésus suite à sa résurrection, pendant lesquelles il est visible mais semble pouvoir traverser des corps solides. Voir J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. 53.

⁵³ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 103-107.

⁵⁴ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 109, 155.

dû à leur influence sur la pensée grecque (notamment la métaphysique platonicienne) qu'elle vient à imprégner la théologie chrétienne, engendrant de fruits tels que le gnosticisme des premiers siècles et, plus tard, les discours sur l'âme des penseurs scolastiques et cartésiens⁵⁵. Avec la doctrine vient une conception de la préexistence des âmes qui va nourrir le développement d'autres doctrines étrangères au christianisme primitif, telles que celles de la divinité du Christ, de sa préexistence, et de la Trinité⁵⁶. En même temps qu'il procède à l'épuration de la théologie chrétienne (qui s'étend aussi aux doctrines du Purgatoire, de la prière pour les morts et de l'adoration des saints), Priestley cherche à montrer comment l'adoption d'une métaphysique matérialiste permet une lecture renouvelée du texte biblique plus apte à répondre aux problèmes relatifs au statut de l'âme entre la mort et la résurrection, au moyen de l'union de l'âme avec le corps à la naissance, ainsi qu'à la question de l'âme des animaux.

Il serait à propos de procéder à une étude de la prétention priestleyenne de contribuer à restaurer la théologie chrétienne à son état d'origine (une prétention partagée par les Réformateurs, mais dont plusieurs adhèrent à l'immatérialité de l'âme), mais cette entreprise dépasse le cadre de notre recherche. En ce qui nous concerne, il est possible de constater que plutôt que de procéder à un véritable accommodement du matérialisme et du christianisme, de manière à préserver leur cohérence, Priestley préconise l'adhésion à une herméneutique biblique unitarienne qu'il juge davantage en accord avec l'histoire ecclésiale et qui a pour implication de réduire la doctrine chrétienne à un contenu « épuré » au point de ne plus être source de tensions avec son monisme matérialiste. Si le christianisme libre de corruptions ne nécessite pas l'adhésion au matérialisme, il n'est toutefois plus inconsistent avec lui. La question de la conciliation du dualisme avec le

⁵⁵ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, pp. 177-180, 216-220, 250-251, 273-276.

⁵⁶ J. PRIESTLEY. *Disquisitions* [...], 1777, p. 297.

christianisme, quant à elle, ne se pose pas, puisque pour Priestley, il est impensable qu'une théologie communiquant fidèlement le contenu de la Révélation divine demande d'adhérer à une quelconque contradiction. La conviction du philosophe pieux que son investigation de la nature et de la Révélation ne lui demanderaient en rien d'adhérer à une proposition allant contre la raison était une source d'encouragement à poursuivre ses efforts dans toutes les disciplines, confiant que ses découvertes ne rendraient le Créateur que plus digne de vénération⁵⁷.

4.4 REMARQUES FINALES

Nous avons été en mesure, dans ce chapitre, d'exposer les étapes du raisonnement de Priestley l'ayant mené à rejeter le dualisme de ses contemporains pour adopter une forme de monisme matérialiste jugé (1) plus en adéquation avec l'expérience, (2) plus apte à surmonter les difficultés théoriques liées à l'interactionnisme et (3) facilitant un renouvellement théologique montrant une plus grande fidélité aux croyances du christianisme primitif, qui va devenir l'un des piliers principaux de sa pensée mature. Nous avons aussi montré le rôle que jouent ses réflexions sur la définition des substances et sur les observations scientifiques de l'époque dans son choix d'adopter la notion boscovichéenne de matière-force et d'en faire la substance de son matérialisme. Comme il a été expliqué au commencement de ce chapitre, l'ensemble de ces réflexions mènent Priestley à conclure en la matérialité de l'être humain et, du même coup, en la nécessité des actions et volitions humaines. Si son analyse des relations causales, présentée dans les chapitres précédents, permettait déjà à Priestley de faire fi de la distinction entre nécessité physique et nécessité morale (dû à ce que les deux termes dénotent des relations inaltérables de conjonction entre circonstances précédentes et effet subséquent), la réflexion des *Disquisitions* permet à Priestley d'effectuer la

⁵⁷ J. PRIESTLEY. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*, Dedication, p. viii.

réduction de l'ordre moral à l'ordre physique : une fois la pensée réduite à une modification du cerveau, en plus de dénoter des relations causales similaires, la nécessité morale et la nécessité naturelle deviennent des relations entre des circonstances et événements maintenant tous intégrés dans l'ordre naturel.

Bien que les arguments exposés dans ce mémoire soient chacun jugés suffisants, par Priestley, pour inférer la vérité du nécessitarisme, on peut remarquer que l'argument à partir du matérialisme se distingue des autres en ce que l'une de ses prémisses est dépendante des fruits de la philosophie naturelle et, dans une moindre mesure, de la recherche sur l'histoire ecclésiastique. La conclusion de l'argument est ainsi immanquablement liée au progrès pouvant être effectué dans ces deux disciplines, et possiblement menacée par lui, ce qui n'est pas le cas pour les conclusions des arguments exposés dans les chapitres précédents. En effet, l'argument du chapitre 2, s'il fait intervenir une notion de causalité propre à la pensée scientifique priestleyenne, ne contient aucune prémisses dépendante des résultats de l'observation scientifique. Il en va de même pour l'argument à partir de la nature de la volonté : si les réflexions sur la nature et le rôle des motifs exposées dans le chapitre 3 sont représentatives d'une forme de mécanisme volitionnel propre aux Lumières et inspiré par la philosophie naturelle de l'époque, l'argument n'est nullement dépendant des découvertes de celle-ci, puisqu'il ne demande que d'adhérer à une conception des actions volontaires en tant qu'événements causés (par leurs motifs, ou circonstances antécédentes), sans égard à ce que le progrès scientifique pourrait révéler sur la composition de leurs causes. À l'opposé, la possibilité (1) que l'investigation des phénomènes naturels mène à l'abandon de la conception de la matière-force sur laquelle repose le matérialisme priestleyen, ou encore (2) que l'investigation historique révèle une théologie chrétienne primitive en partie incompatible avec le matérialisme, entraînant à nouveau une tension à éliminer entre les deux doctrines, affaiblissent

l'argument que Priestley cherche à formuler. La pleine et entière confiance dont il fait preuve à l'endroit des raisons qu'il fournit en faveur de la matérialité de l'être humain et de sa consistance avec la religion révélée, nous laisse toutefois penser que le caractère révisable de la connaissance scientifique et historique n'affaiblissait aucunement l'argument à ses yeux, probablement dû à ce qu'il jugeait (1) que le progrès de la connaissance humaine ne demanderait jamais de recourir à nouveau à une conception dualiste de la matière et (2) que l'étude du christianisme primitif n'exigerait jamais de concevoir à nouveau l'âme humaine en tant que substance immatérielle.

5 L'ARGUMENT À PARTIR DE LA PRESCIENCE DIVINE

5.1 PRÉSENTATION DE L'ARGUMENT

La doctrine chrétienne de la prescience divine a toujours été étroitement liée à la notion de la perfection divine : si Dieu est, comme l'exprime Anselme, tel que rien de plus grand ne puisse être conçu, il semble raisonnable de présumer que la connaissance divine soit telle qu'elle inclut toute la connaissance qu'il soit possible de détenir, y compris celle des événements et actions humaines à venir. Néanmoins, le théologien cherchant à harmoniser cette conception de l'omniscience divine avec la doctrine du libre arbitre rencontre une difficulté importante, en ce qu'il semble impossible que Dieu puisse connaître avec certitude une action future résultant d'un choix libre d'une créature, sans que ne soit minée sa capacité à s'autodéterminer. En effet, si la connaissance que Dieu possède actuellement des actions futures de ses créatures est infaillible, il semble que ces dernières se voient privées de la possibilité d'agir d'une manière ne correspondant pas au contenu de la connaissance divine. De nombreux penseurs des Lumières, tant partisans du libre arbitre que nécessitaristes, voient ce problème non pas comme une simple difficulté théorique à surmonter, mais comme un signe potentiel de l'incompatibilité de la doctrine de la prescience divine et de celle du libre arbitre, ce qui explique pourquoi l'appel à la prescience divine est l'une des voies que vont emprunter des penseurs tels que Hobbes, Collins, Hartley et Edwards pour justifier la vérité du nécessitarisme et, du même coup, l'inacceptabilité du libre arbitre¹. Priestley ne fait pas exception à cette tendance : l'inférence de la nécessité à partir de la prescience divine est, à ses yeux, parfaitement convaincante, et s'il ne consacre qu'une très courte section de *Philosophical Necessity* à en faire la présentation,

¹ Si l'on retrouve l'argument dans les écrits de tous ces penseurs, le plus long traitement de l'argument se trouve dans deux longues sections qu'y consacre Edwards dans *Freedom of the Will*.

l'argument va tout de même engendrer plusieurs réponses de la part de ses correspondants (notamment Price, Palmer et Bryant), ainsi qu'une réponse très détaillée de Thomas Reid, publiée dans *Essays on the Active Powers of Man*, en 1788. La considération de ces réponses très diversifiées possède un intérêt réel, en ce qu'elle permet de constater qu'il n'existe pas, chez les opposants de Priestley, d'uniformité dans la manière de concevoir la conciliation du libre arbitre et d'une doctrine aussi centrale à l'orthodoxie chrétienne que celle de la prescience divine.

Curieusement, malgré l'attention qu'y accordent Priestley et ses contemporains, l'argument traité dans ce chapitre a, jusqu'à présent, été fortement négligé (voire occulté) dans les études réalisées sur la philosophie priestleyenne. Les rares commentateurs qui en font mention se sont limités à inclure les considérations relatives à la prescience divine dans l'effort de Priestley pour harmoniser le nécessitarisme et l'enseignement des Écritures, échouant ainsi à clarifier l'essence de l'argument formulé dans *Philosophical Necessity*. Nous avons abordé la question de l'harmonisation de la métaphysique et de la théologie au sein de la pensée de Priestley à de nombreuses reprises dans ce mémoire, et il ne fait aucun doute qu'il s'agit pour lui d'un enjeu parmi les plus importants. Nous avons expliqué, dans le chapitre précédent, comment cette harmonisation est l'un des enjeux principaux des *Disquisitions*. En ce qui concerne le texte de *Philosophical Necessity*, on note que la section XI du traité a pour objectif de montrer que la nécessité seule permet de rendre compte (1) de la manière dont les Écritures décrivent les hommes en tant qu'instruments dans les mains de leur Créateur et (2) de la manière dont elles attribuent à ce dernier les actions et dispositions des hommes, tant bonnes que mauvaises. Pour Priestley, même si les auteurs bibliques n'étaient ni philosophes, ni nécessitaristes, leur façon d'exprimer le lien de toutes choses avec la cause première était parfaitement consistante avec la « vraie philosophie » qui allait se développer à une

époque permettant un plus grand progrès intellectuel². L'appel à la prescience divine effectué par Priestley a toutefois un objectif bien différent : il ne s'agit pas de simplement montrer la consistance de la doctrine avec le nécessitarisme (même si cela est implicite dans son discours), mais d'établir le nécessitarisme sur une base théologique, en en faisant la condition nécessaire de la prescience divine qui, pour sa part, est présentée par Priestley en tant que doctrine essentielle de la théologie unitarienne à laquelle il adhère. Cette justification théologique de la nécessité est accomplie principalement en affirmant (1) le caractère indubitable de la prescience divine, (2) l'incompatibilité logique du libre arbitre et de la prescience divine et (3) en exploitant la relation duale existant entre le libre arbitre et la nécessité. L'argument formulé par Priestley, et présenté dans la section III de *Philosophical Necessity*, peut être exprimé ainsi :

- (P1) Les Écritures enseignent clairement que Dieu est prescient et que les actions humaines futures sont objets de sa prescience.
- (P2) Le libre arbitre implique que les actions humaines futures sont des événements contingents.
- (P3) Un événement contingent ne peut être objet de la prescience divine.

-
- (C1) Le libre arbitre est incompatible avec la prescience divine.
 - (C2) Le nécessitarisme est vrai.

Pour Priestley, les deux premières prémisses ne sont pas sujettes à controverse, ce pourquoi il prend surtout soin d'expliquer en quoi l'intellect divin lui-même ne peut acquérir de connaissance certaine des événements futurs contingents. Le futur n'existe pas, et il n'est possible pour Dieu que de connaître les événements qui sont compatibles avec l'histoire causale du monde tel qu'il est actuellement. En ce sens, le futur se trouve donc à n'être que l'ensemble des effets des causes présentes et passées : « [...] as certainly as nothing can be known *to exist* but what does exist, so

² J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 148.

certainly can nothing be known *to arise from what does exist*, but what does arise from it, or depend upon it³. » Pour tout intellect, la connaissance du futur est déduite à partir de l'état actuel ou passé du monde ainsi que des lois de la nature, ce qui signifie qu'un événement contingent, compris par Priestley en tant qu'événement sous-déterminé par l'histoire causale du monde, demeure par définition hors d'atteinte de toute connaissance certaine (y compris de la prescience divine), puisqu'il demeure toujours possible qu'il se produise ou non :

A contingent event does not depend upon any previous circumstances; since some other event might have arisen in the same circumstances⁴.

To all minds, the pretelling of a contingent event is equally a matter of conjecture: consequently, even infinite knowledge makes no difference in this case. For *knowledge* supposes an *object*, which, in this case, does not *exist*, and therefore cannot be *known to exist*. If man be possessed of a power of proper *self-determination*, the Deity himself cannot controll it [...] and if he does not *controll* it, he cannot *foresee* it. Nothing can be known at present, except itself, or its necessary cause, exist at present⁵.

La nature de la contingence entraîne donc l'incompatibilité de la prescience divine avec le libre arbitre, puisque celui-ci tient pour contingentes toutes les actions humaines. Il demeure possible pour le partisan du libre arbitre de délaisser la prescience divine, mais cette voie demande l'abandon de tout ce que cette doctrine permet de fonder dans la religion révélée, c'est-à-dire (1) la providence divine, (2) le gouvernement moral divin et (3) l'assurance de la réalisation des prophéties bibliques⁶. En effet, dans un univers où les actions humaines sont contingentes, il n'est possible pour Dieu de connaître que l'ensemble des déterminations possibles de l'esprit humain sous certaines circonstances, sans toutefois pouvoir connaître la manière dont il se déterminera effectivement. Dieu ne peut donc pourvoir à la réalisation de ses desseins et ne peut pas plus assurer

³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 20.

⁴ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 20.

⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 21.

⁶ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 19.

son gouvernement moral. Suivant ces considérations, et compte tenu que le rejet du libre arbitre entraîne, pour Priestley, l'affirmation de la nécessité des actions humaines, le philosophe se retrouve à devoir choisir entre, d'un côté, le libre arbitre et la contingence ou, de l'autre côté, la prescience divine et la nécessité.

Sans surprise, les contemporains de Priestley rejettent le dilemme face auquel l'argument vise à les placer. Leurs échanges avec Priestley mettent en lumière leur compréhension du rapport de Dieu au temps et du type de certitude atteignable dans l'ordre des événements moraux, et nous permettent de clarifier le statut qu'occupe la prescience divine dans la pensée priestleyenne, ainsi que d'identifier les lacunes importantes de l'argument de *Philosophical Necessity*. L'examen des réponses à Priestley se fera en deux temps, puisque malgré leur diversité, il est possible de les regrouper en deux catégories qui dénotent deux attitudes face à la troisième prémisse de l'argument, c'est-à-dire en ce qu'elles témoignent d'une acceptation ou d'un rejet de l'affirmation selon laquelle un événement contingent puisse être objet de connaissance divine.

5.2 LES RÉPONSES À L'ARGUMENT PRIESTLEYEN

5.2.1 L'ACCEPTATION DE LA TROISIÈME PRÉMISSSE

La première attitude observable chez les correspondants de Priestley vis-à-vis de la troisième prémisse s'observe chez ceux qui reconnaissent, eux aussi, qu'il semble y avoir une incompatibilité entre la contingence des actions humaines et la doctrine de la prescience divine, et qui peinent à trouver une solution satisfaisante à cette incompatibilité. Dans sa correspondance avec Priestley, Richard Price exprime son incapacité à harmoniser les deux doctrines : « The fore-knowledge of a *contingent* event carrying the appearance of a contradiction, is indeed a difficulty; and I do not

pretend to be capable of removing it⁷. » Comme Dieu est clairement prescient, il doit y avoir un moyen incompréhensible par lequel il connaît le futur⁸. Dans sa critique de *Philosophical Necessity*, Joseph Fisher reconnaît que « [...] if it be admitted, that God certainly foreknows every action and passion of every man, that is yet to come, there needs no other argument whatever, to support an absolute and uncontrollable necessity; because if certainly foreknown, they must inevitably come to pass⁹ ». La moindre probabilité qu'un événement ne se produise pas proscrit toute possibilité de le prévoir : la prescience divine demande donc en effet qu'un homme ne puisse agir que d'une seule manière sans possibilité de déviation¹⁰. Samuel Horsley abonde dans le même sens, admettant que « [t]he previous certainty of things to come is one of those truths which are not easily comprehended¹¹ », mais ses propos révèlent une confusion quant à la signification donnée par Priestley à la notion de nécessité. Pour Horsley, les actions humaines sont certaines mais non nécessaires, la nécessité impliquant que l'essence d'une chose inclut son existence¹². La certitude des événements futurs vient de leur connexion avec leurs causes, qui est suffisante pour les produire. La prescience divine (qu'il juge comme un enseignement clair tiré des Écritures) est rendue possible par la connaissance parfaite que Dieu possède de cette connexion entre causes et événements futurs. Horsley admet que la conciliation du libre arbitre et de la prescience entraîne un paradoxe, mais nie qu'il y ait incompatibilité logique entre les deux doctrines : le paradoxe subsiste, et il est dû à une compréhension partielle et superficielle des choses de notre part, ce qui n'est pas le cas pour l'intellect divin. La persistance de ce paradoxe ne doit pas nous amener à

⁷ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 175-176.

⁸ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], p. xxiv.

⁹ J. FISHER. *A Review of the Doctrine of Philosophical Necessity, Illustrated by Dr. Priestley*, London, Printed for the Author, 1779, p. 25.

¹⁰ J. FISHER. *A Review of the Doctrine of Philosophical Necessity* [...], pp. 25, 33-34.

¹¹ S. HORSLEY. *Sermons*, vol. II, New York, Printed and sold by T. and J. Swords, 1811, p. 70.

¹² S. HORSLEY. *Sermons*, vol. II, p. 71.

concevoir l'humain comme une machine contrôlée par Dieu, ce qui le priverait de cette liberté qui est essentielle à son statut de sujet soumis au gouvernement moral divin¹³. Le fait que Horsley fonde la prescience divine et la certitude des événements futurs sur la connexion qu'entretiennent ces derniers avec leurs causes est un des éléments qui mène Priestley à déclarer qu'il adhère, sans le savoir, à la doctrine de la nécessité¹⁴.

Les difficultés rencontrées par ces penseurs laissent sous-entendre qu'ils partagent la même conception de la relation entretenue par Dieu avec la temporalité que Priestley. L'incompatibilité entre prescience divine et libre arbitre qu'ils notent tous dépend du fait que le futur n'existe pas encore et ne peut alors qu'être déduit qu'à partir du présent, ce qui implique qu'ils conçoivent Dieu comme un être temporel (et non atemporel) possédant une connaissance déductive des événements futurs, connaissance qui ne diffère qu'en degrés (et non en nature) de la connaissance du futur pouvant être acquise par ses créatures. Si futurs contingents il y a, ils le sont autant et pareillement pour l'intellect divin et humain. À l'intérieur du cercle des correspondants de Priestley, il ne se rencontre aucune tentative visant à rendre possible la prescience divine en évoquant une conception atemporelle de la divinité, comme cela avait été le cas chez des penseurs médiévaux comme Augustin et Thomas d'Aquin, qui attribuaient à Dieu une connaissance immédiate de l'ensemble des événements de l'histoire, indépendamment de leur temporalité. Dans cette perspective, comme aucun événement ne pouvait être dit proprement futur à partir de la perspective divine, les difficultés liées à la connaissance des futurs contingents se voyaient dès lors considérablement réduites¹⁵. Il n'y a pas chez eux non plus de tentative de résoudre le problème

¹³ S. HORSLEY. *Sermons*, vol. II, p. 74.

¹⁴ J. PRIESTLEY. *A Free Discussion* [...], pp. 213, 219-220, 227.

¹⁵ D'autres difficultés, dont la présentation et le traitement dépassent le cadre de nos recherches, ont toutefois été notées en lien avec l'atemporalité divine.

en attribuant à Dieu une autre forme de connaissance que celle que permet Priestley, comme l'avaient fait, par exemple, les molinistes de la Renaissance qui, par l'introduction de la notion de *scientia media*, accordaient à Dieu une connaissance parfaite des actions contingentes des êtres libres qui feront partie du monde créé. Au contraire, le Dieu de Priestley et de ses critiques voit son omniscience bornée par sa capacité à déduire le futur à partir de sa connaissance actuelle.

Chez certains penseurs anglais, notamment Clarke, on trouve une volonté d'expliquer en quoi, malgré l'impossibilité de saisir entièrement comment Dieu en vient à acquérir une connaissance parfaite des événements futurs contingents, sa parfaite connaissance du caractère moral de ses créatures libres lui permet de prévoir leurs actions avec le plus haut degré de certitude :

'Tis true: The *Manner* how God can foresee Future things, without a Chain of Necessary Causes; is impossible for us to explain *distinctly*. Tho' some sort of *general* Notion, we may conceive of it. For, as a Man who has no Influence over another Person's Actions, can yet often perceive before-hand what That Other will do; and a *Wiser* and more experienced Man, will still with *greater probability* foresee what Another, whose Disposition he is perfectly acquainted with, will in certain circumstances do. [...] So 'tis very reasonable to apprehend, that *God*, without influencing Mens Wills by his Power, yet by his Foresight cannot but have as much *Certainer* a knowledge of future free Events, than either Men or Angels can possibly have; as the *Perfection* of *His* Nature is greater than that of *Theirs*. The *Distinct Manner* how he foresees these things, is indeed *impossible* for *Us* to explain. But so are also Numberless other things, which yet no Man doubts the Truth of¹⁶.

L'analogie employée ici ne doit pas nous faire conclure que la connaissance divine est comparable à la connaissance humaine, c'est-à-dire qu'elle demeure faillible, tout en pouvant acquérir un haut degré de probabilité. Dans ses commentaires sur l'*Inquiry* de Collins, Clarke explique que la supériorité de la connaissance divine par rapport à la connaissance humaine est telle que nous devons considérer la différence de degré entre elles similaire à une distinction de nature :

¹⁶ S. CLARKE. *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, 7th edition, London, Printed by W. Botham for James and John Knapton, (1st edition: 1705) 1728, pp. 101-102.

[...] the *Judging rightly concerning Truths* which depend not on *necessary* but on *free Causes*, is, in *God*, just as much more *extensive* and more *infallible* than in *Man*, as the *Divine Nature and Understanding* is *superior* to *ours*. Nevertheless, in *God*, these two Perfections, each of them *infinite* in their *Degree*, are yet in their *Kind* as truly *distinct* from each other, as *our narrow Science of necessary Truths*, and *our fallible Judgment of contingent Truths*, are Things very *different* from each other¹⁷.

Priestley éprouve toutefois peu de patience envers ce type de réponse à son argument, qui ne suffit pas à considérer l'omniscience divine autrement que comme étant bornée par la capacité de Dieu à déduire le futur à partir de sa connaissance actuelle. Des discours comme celui de Clarke contribuent à faire de la certitude de la connaissance divine des événements futurs contingents un mystère « au-dessus de la raison », sans que soit expliqué le fait qu'un événement sous-déterminé par l'histoire causale du monde puisse être prévu de façon infaillible, alors que, jusqu'au moment de sa production, il demeurerait toujours possible pour l'événement de survenir autrement¹⁸.

On trouve, chez John Palmer et Joseph Fisher, une solution plutôt inusitée (du moins pour des théologiens chrétiens) et qui consiste à préserver la consistance de leurs doctrines en refusant à Dieu la connaissance des événements futurs contingents, de manière à pouvoir continuer d'adhérer à la doctrine du libre arbitre. Ainsi se trouve préservé le pouvoir d'autodétermination qu'ils jugent essentiel chez des sujets propres au gouvernement moral divin. Même s'ils reconnaissent que la connaissance infaillible du futur est traditionnellement associée à la perfection de l'intellect divin, si l'examen philosophique de la nature de la contingence révèle que les actions humaines sont impossibles à connaître avec certitude, nous devons alors conclure que la doctrine de la prescience divine est une absurdité, et que le fait de refuser à Dieu une connaissance par définition impossible

¹⁷ S. CLARKE. *Remarks Upon a Book Entitled, A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty*, London, Printed for James Knapton, 1717, p. 38.

¹⁸ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 20; J. PRIESTLEY. *A Second Letter to the Rev. Mr. John Palmer, in Defence of the Doctrine of Philosophical Necessity*, London, Printed by H. Baldwin for J. Johnson, 1780, pp. 43-44.

n'entraîne pas une diminution de sa perfection¹⁹. Selon Palmer, cette voie ne représente pas une menace pour la providence divine, puisque notre connaissance des moyens employés par Dieu pour parvenir à ses fins est grandement limitée : « It cannot be impossible to almighty power, when the characters of men are known [...], to bring about by means, which previous to their operation we cannot foresee, those events which he judges fit and proper for the maintenance and promotion of the wellbeing of his rational creation²⁰. » Le rejet de la prescience divine n'empêche pas non plus Dieu de déterminer avec un très haut degré de probabilité les actions qui sont les plus susceptibles d'être posées par ses créatures libres dans des circonstances données, comme le font régulièrement les hommes : « If [...] man can thus reason, so as with some probability to foretel such events as depend upon numbers of self-determining beings; with how much a greater degree of probability does Almighty God fore-know such events? Yet he does not fore-know them with absolute certainty²¹. »

Priestley est prompt à condamner cette volonté de nier une doctrine aussi importante que la prescience divine afin de sauvegarder une quelconque métaphysique, et regrette surtout que des hommes de foi tels que Palmer et Beattie (il ne répond pas à l'ouvrage de Fisher) aient été si enclins à rejeter une doctrine si clairement enseignée par les Écritures²² :

¹⁹ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 27.

²⁰ J. PALMER. *Observations in Defence of the Liberty of Man* [...], p. 30.

²¹ J. FISHER. *A Review of the Doctrine of Philosophical Necessity* [...], p. 33.

²² J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer, in Defence of the Illustrations of Philosophical Necessity*, Bath, Printed by R. Cruttwell for J. Johnson, 1779, pp. 35-36; J. PRIESTLEY. *A Second Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 43-44. Dans son *Examination*, Priestley critique vivement Beattie en insinuant que ce dernier rejette sans hésiter la prescience divine (Priestley, 1775, p. 173) : « [...] our author, in the blind rage of disputation, hesitates not to deprive the ever blessed God of that very attribute by which, in the books of scripture, he expressly distinguishes himself from all false Gods, and than which nothing can be more essentially necessary to the government of the universe, rather than relinquish his fond claim to the fancied privilege of *self-determination*. » Cet extrait, souvent cité par les commentateurs de Priestley comme exemple de l'arrogance dont ce dernier fait parfois preuve et qu'il va déplorer dans ses mémoires, caricature les propos de Beattie, qui se contente d'affirmer que l'inconsistance du libre arbitre et de la prescience divine n'a jamais été proprement démontrée et qu'il est présomptueux de prétendre connaître la manière dont Dieu acquiert sa connaissance des événements futurs. Voir J. BEATTIE. *An Essay on the Nature and*

The whole history of Revelation shews, that every determination of the mind of man is certainly foreknown by the Divine Being; determinations that took place from *natural* and *common causes*, where the mind was under no supernatural influence whatever; because men are *censured* and *condemned* for actions that were so foreseen²³.

Nous avons montré à plusieurs reprises jusqu'à présent comment Priestley n'hésite pas à se distancier de la tradition chrétienne lorsqu'il juge qu'une doctrine, même aussi centrale que celles de l'immatérialité de l'âme ou celle de la Trinité, est réfutée à travers une investigation théologique, philosophique ou historique. En ce qui concerne la prescience divine, les travaux d'Elizabeth Kingston sur l'exégèse biblique priestleyenne nous permettent de mieux saisir (1) le statut accordé par Priestley à la doctrine et (2) en quoi son abandon est, à ses yeux, rationnellement intenable²⁴. La doctrine de la prescience divine est le résultat d'une investigation théologique fondée sur le « sens propre » (*plain sense*) ou la « teneur générale » (*general tenor*) des Écritures²⁵, que Priestley oppose au sens figuré présent dans de nombreux passages du texte biblique. L'année même de la publication de *Philosophical Necessity*, Priestley décrit comment le sens propre des Écritures constitue la base sur laquelle est établie la théologie chrétienne authentique :

Every proposition is, by geometricians, demonstrated either from *axioms*, that is, self-evident truths; or such as have been elsewhere demonstrated from those which are self-evident. In like manner, whatever we propose to demonstrate, the last appeal lies to self-evident truths; in moral subjects, to consciousness, or internal feelings; and in matters of revelation, to the plain sens of scripture: and it is very expedient and adviseable, in discourses upon important subjects of any kind, after the manner of geometricians, to premise these self-evident truths, beyond which no appeal can be admitted²⁶.

Ainsi, une doctrine résultant d'une méthode d'investigation analytique par laquelle elle se trouve inférée à partir d'un ensemble de passages bibliques cités de manière à éviter toute interprétation

Immutability of Truth [...], pp. 353-354. Même s'il ne répond pas directement à la critique de Fisher, il est raisonnable de penser que Priestley aurait déploré son attitude de la même manière qu'il déplore celle de Palmer.

²³ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, pp. 21-22.

²⁴ E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts': *Joseph Priestley on Language and Revealed Religion*, Ph. D. Thesis, University of Sussex, 2010, pp. 165-181.

²⁵ Selon Kingston, les deux expressions sont employées de façon interchangeable par Priestley.

²⁶ J. PRIESTLEY. *A Course of Lectures on Oratory and Criticism*, London, Printed for J. Johnson, 1777, p. 46.

figurée acquiert une certitude géométrique²⁷. Bien que Priestley ne dénigre pas l'emploi qui soit fait du langage figuré par les auteurs sacrés, il considère que l'échec à reconnaître le sens figuré de certains passages est l'une des principales causes des corruptions de la doctrine chrétienne qu'il va combattre et rejeter. Le recours à la distinction entre le sens propre et le sens figuré des Écritures s'observe explicitement dans la controverse au sujet de la divinité de Christ qui oppose Horsley et Priestley, alors que ce dernier défend la position unitarienne en maintenant qu'elle ne demande pas, contrairement à la position de son adversaire, de tordre le sens des Écritures :

We unitarians certainly *pretend* [...] that the *general tenor, and plain literal sens of scripture* is in our favour, that they are only *particular texts*, and those ill-understood, that you avail yourself of; and we say that there is no difficulty in interpreting even those texts in perfect consistency with the unitarian doctrine, if the true idiom of the language be considered²⁸.

De son côté, la réponse de Priestley à Palmer montre très clairement que la doctrine de la prescience divine fait, pour lui, partie de ces doctrines authentiques tirées de l'analyse du sens propre des Écritures. Les preuves en faveur de cette doctrine sont plus claires et concluantes que celles en faveur de son omnipotence et de son infinie bonté²⁹. Non seulement les nombreuses prophéties bibliques dépendent de myriades d'actions volontaires dont Dieu doit avoir une parfaite connaissance (l'exemple souvent employé est la série de décisions humaines ayant contribué à la condamnation et à la crucifixion de Jésus), mais la prescience est également présentée à maintes reprises comme étant la caractéristique ultime par laquelle il est possible de distinguer la véritable divinité des idoles païennes³⁰. C'est sur la base de ces preuves scripturaires et de son analyse de la contingence que la doctrine de la nécessité est présentée comme étant vraie, en tant que condition

²⁷ E. S. KINGSTON. 'The Language of the Naked Facts' [...], pp. 177-178.

²⁸ J. PRIESTLEY. *Letters to Dr. Horsley, Part II, Containing Evidence that the Primitive Church was Unitarian*, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1784, p. 149.

²⁹ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], pp. 41-42.

³⁰ Voir, par exemple, Ésaïe 46, 9-11.

nécessaire d'une conception théologique que le philosophe ne peut rationnellement nier : « Such is the evidence of the divine prescience from the consideration of the scripture prophecies, that, if they be duly considered, I do not think it in the power of the human mind to resist it; and without regard to any consequences, that metaphysical system which implies it, must be true³¹. »

5.2.2 LE REJET DE LA TROISIÈME PRÉMISSE

La seconde attitude qui s'observe dans les réponses formulées contre l'argument priestleyen consiste à rejeter l'incompatibilité de la prescience divine et du libre arbitre, ce qui est accompli en montrant l'insuffisance des raisons fournies dans *Philosophical Necessity* à l'effet qu'un événement contingent ne puisse être prévu.

De tous les écrits de partisans du libre arbitre dans lesquels on dénote cette attitude, c'est le traité *Essays on the Active Powers of Man*, de Thomas Reid, qui contient la réponse la plus détaillée à l'argument priestleyen. Reid consacre une longue section de l'ouvrage à une analyse des différents arguments offerts par ses contemporains afin de montrer que les événements dont Dieu est prescient doivent être nécessaires. Le troisième argument qu'il commente est celui formulé par Priestley dans *Philosophical Necessity*³². Reid comprend bien que l'argument priestleyen dépend de l'affirmation « [...] that nothing can be known at present, except itself or its necessary cause exist at present³³ », mais comme Priestley n'offre aucune preuve concluante de celle-ci, il semble que l'argument entier soit réductible à une simple pétition de principe³⁴. Il n'est donc même pas nécessaire, pour le partisan du libre arbitre, de fournir une explication alternative du moyen par

³¹ J. PRIESTLEY. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer* [...], p. 44.

³² T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh, Printed for John Bell, 1788, pp. 346-354.

³³ T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, p. 351; J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 21.

³⁴ T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, p. 351.

lequel Dieu acquiert sa connaissance des événements futurs contingents, puisqu'il suffit, pour contrer l'argument priestleyen, de montrer qu'aucune preuve n'a été donnée en faveur de l'affirmation selon laquelle aucune connaissance du futur autre qu'une connaissance déductive n'a été produite. Priestley fonde donc son raisonnement sur un anthropomorphisme que Reid qualifie de fallacieux : s'il est vrai que l'homme ne peut prédire les événements futurs que par déduction à partir du passé ou du présent, c'est pousser l'analogie beaucoup trop loin que de considérer l'entendement divin comme étant restreint à ce seul type de connaissance déductive ou hypothétique³⁵.

Reid est d'accord avec Priestley sur le fait que le libre arbitre implique que même la connaissance la plus adéquate que l'homme puisse avoir des actions humaines futures est insuffisante afin de prévoir avec certitude celles qui seront posées, mais ceci est insuffisant pour pousser le partisan du libre arbitre à abandonner sa doctrine : il peut tout simplement conclure que la connaissance que Dieu possède du futur diffère de la nôtre non seulement en degrés, mais aussi en nature³⁶. Ne pas savoir comment Dieu connaît les événements ne suffit pas à conclure qu'ils ne puissent être connus : « Do we know, or can we conceive, how GOD knows the secrets of mens hearts³⁷? » De plus, si l'on accorde à Priestley sa prémisse, nous ferions face à un problème de taille, puisque Dieu ne serait pas en mesure de prévoir les événements futurs produits par l'exercice de son propre libre arbitre. Ceci nous forcerait à conclure ou bien (1) que Dieu agit par nécessité et non en tant qu'agent philosophiquement libre, ou bien (2) qu'il ne peut nous assurer qu'il tiendra bel et bien

³⁵ T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, pp. 352-353.

³⁶ T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, p. 353.

³⁷ T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, p. 353.

ses promesses ou que les événements prophétisés se réaliseront. Dans les deux cas, un élément essentiel de la religion révélée devient incompatible avec le nécessaireisme priestleyen³⁸.

Priestley ne répond malheureusement pas directement à Reid. *Essays on the Active Powers of Man* paraît en 1788, soit quelques années après la fin de la courte période pendant laquelle Priestley publie et correspond abondamment sur des sujets liés à la métaphysique. On trouve toutefois, dans sa lettre de 1780 adressée à Jacob Bryant, des éléments qui pourraient faire partie d'une ébauche de réplique à la réfutation reidienne. Bryant élabore une réponse à l'argument de *Philosophical Necessity* similaire à celle de Reid, quoique beaucoup moins sophistiquée. Tout comme Reid, il refuse que l'omniscience divine soit limitée à la connaissance des relations causales et considère que la troisième prémisse de l'argument priestleyen fait appel à un anthropomorphisme grossier³⁹. Sans prétendre pouvoir fournir une explication alternative de la connaissance des futurs contingents, Bryant se contente de placer le sujet au-dessus des potentialités de la raison humaine⁴⁰.

La réponse de Priestley à Bryant consiste en une réaffirmation de son refus de considérer une quelconque alternative au type de rapport que Dieu entretient avec le temps, et au type de connaissance qu'il possède des événements futurs, que ceux déjà implicites à l'argument de *Philosophical Necessity*. Il entreprend de clarifier ce qu'il juge avoir expliqué précédemment, c'est-à-dire que le caractère intrinsèquement incertain des événements contingents rend leur prévision impossible : « [F]or a thing to *be seen* as certain, it must *in itself be* certain; and therefore the *possibility* of its *not being* must be excluded. Consequently, any event being foreseen *certainly*

³⁸ T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, p. 349.

³⁹ J. BRYANT. *An Address to Dr. Priestly* [sic], *Upon His Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, London, Printed for T. Cadell, 1780, p. 31.

⁴⁰ J. BRYANT. *An Address to Dr. Priestly* [...], p. 38.

to be is incompatible with its being even *possible* not to be⁴¹. » Le seul moyen pour Dieu d'être prescient de ces événements est de contrôler directement l'exercice du libre arbitre (et d'en anéantir du même coup la caractéristique essentielle)⁴². Sans un tel contrôle, toute prescience des futurs contingents est impossible. Aux commentaires de Bryant suggérant que Dieu puisse obtenir sa connaissance des futurs contingents d'une façon qui nous échappe sans être contradictoire, Priestley rétorque :

[...] the question is not at all concerning the *manner* of obtaining knowledge, but concerning *the thing to be known*. I may go laboriously to work, in order to prove that the three internal angles of a right lined triangle are equal to two right angles, and the Deity may know this in any other manner that you can, or cannot conceive, but he cannot see them to be equal to *three* or *four* right angles. So, also, if a thing be in itself contingent, he cannot see it to be certain, let his *manner* of knowing be what it will⁴³.

Il est quelque peu paradoxal que Priestley diminue ici l'importance de la « manière d'obtenir de la connaissance », si l'on considère que ses propres écrits sur la prescience divine insistent beaucoup sur une telle notion, et que c'est en ayant recours à elle qu'il élabore sa critique du libre arbitre à partir de la prescience divine. En effet, ce passage est difficile à réconcilier avec l'ensemble des remarques faites par Priestley au sujet de l'argument présenté dans ce chapitre, et nous pensons que deux interprétations divergentes peuvent en être faites.

Selon la première, Priestley répondrait à Bryant d'une manière montrant son incapacité à concevoir qu'il puisse même exister une autre forme de connaissance des événements futurs que celle qu'il a lui-même décrite dans *Philosophical Necessity* (ce qui fait qu'il ne s'arrête pas à considérer sérieusement la suggestion de Bryant), ce qui expliquerait pourquoi il tente de faire comprendre à

⁴¹ J. PRIESTLEY. *A Letter to Jacob Bryant, Esq., in Defense of Philosophical Necessity*, London, Printed by H. Baldwin for J. Johnson, 1780, p. 43.

⁴² J. PRIESTLEY. *A Letter to Jacob Bryant* [...], p. 46.

⁴³ J. PRIESTLEY. *A Letter to Jacob Bryant* [...], p. 50.

Bryant que l'idée même de prévoir un événement futur contingent constitue une impossibilité de nature logique. Selon la seconde, Priestley répondrait, quoique plus brièvement, en formulant un argument différent de celui qui est présenté dans le texte de *Philosophical Necessity* et commenté dans le reste de sa correspondance, mais qui se retrouve dans la liste des arguments en faveur de la nécessité critiqués par Reid. Selon cette interprétation, Priestley affirmerait ici qu'un événement futur et contingent est, par nature, incertain (sans égard au moyen par lequel Dieu parvient le connaître), ce qui proscrit toute possibilité qu'il devienne objet de connaissance, puisque ce qui peut être connu doit pouvoir être certain. Reid répond à ce type d'argument en distinguant la certitude de l'événement de son mode de production : connaître un événement avec certitude, qu'il soit passé, présent ou futur, ne nous permet pas de savoir s'il a été produit librement ou nécessairement⁴⁴. Ainsi, Dieu pourrait très bien posséder une connaissance certaine d'événements qui ont été produits par l'exercice du libre arbitre conféré à ses créatures. La raison pour laquelle nous préférons la première interprétation vient de ce que l'argument que nous venons de décrire ne se retrouve nulle part ailleurs dans les textes priestleyens, et il serait ardu de justifier son introduction ici, mais il se peut également que l'ambiguïté du passage soit due à un simple manque de rigueur dans le langage employé par Priestley lors de la rédaction de sa réponse à Bryant.

5.3 REMARQUES FINALES

Nous avons cherché à montrer, à travers ce chapitre, comment l'entrelacement de la philosophie et de la théologie à l'intérieur de la pensée priestleyenne ne s'observe pas uniquement à travers une entreprise d'harmonisation de celles-ci, et qu'un appel à la compréhension des doctrines essentielles tirées du texte biblique est fait dans le but de formuler un argument permettant de

⁴⁴ T. REID. *Essays on the Active Powers of Man*, pp. 348-349.

convaincre de la vérité du nécessitarisme. Cet argument repose sur l'affirmation du caractère indubitable (car fondé sur le sens clair des Écritures) de la doctrine de la prescience divine des actions humaines futures, et sur une conception de la connaissance divine proscrivant toute prescience d'un événement contingent, avec pour objectif final de forcer le partisan du libre arbitre à renoncer à l'une de deux doctrines essentielles à son discours sur la liberté humaine et la responsabilité morale.

À travers l'exposition des explications fournies par Priestley dans sa correspondance avec ses opposants, nous avons pu mettre en évidence certaines des lacunes les plus importantes de son argument, la principale étant l'absence de justification de la troisième prémisse, laissant ainsi l'argument exposé à une sévère critique de la part de penseurs tels que Reid. L'introduction d'une conception intemporelle ou atemporelle de la divinité, ou encore l'attribution, à l'intellect divin, d'une forme de connaissance des événements futurs contingents autre que déductive permet non pas de résoudre entièrement le problème de l'harmonisation du libre arbitre et de la prescience divine, mais au moins de rendre inefficace la critique priestleyenne. Au final, bien qu'intéressant, le traitement court et superficiel que Priestley fait, dans *Philosophical Necessity*, de l'argument présenté dans ce chapitre, montre qu'il sous-évalue considérablement la complexité de la tâche consistant à inférer la nécessité à partir de la prescience divine.

CONCLUSION

Dans l'introduction de ce mémoire, nous avons annoncé que notre objectif principal consisterait à clarifier la nature et les fondements de la doctrine nécessitariste élaborée par Priestley à l'intérieur de ses écrits philosophiques, ainsi qu'à exhiber l'interrelation existant entre les réflexions métaphysiques, théologiques, scientifiques et psychologiques qui s'observe dans l'ensemble de son œuvre. Comme il a été possible de le constater, la complexité de cette interrelation a considérablement alourdi notre tâche visant à expliquer comment Priestley en vient à formuler les arguments qu'il juge aptes à démontrer la vérité de sa doctrine. Pour faire écho aux propos de James Dybikowski, contrairement au lecteur contemporain qui souhaiterait voir les réflexions d'un penseur soigneusement distinguées les unes des autres en ce qui a trait aux différentes disciplines dont il traite, le chercheur qui aborde la pensée priestleyenne se voit contraint de s'en remettre à elle et d'apprécier la contribution de chacune de ses parties au tout, par crainte d'en faire un portrait qui témoignerait davantage de ses préférences personnelles que de la nature de l'œuvre qu'il cherche à faire connaître, et de la méthodologie employée par son auteur¹. Cette contrainte doit donc plutôt être appréciée en tant qu'invitation à saisir la richesse d'une pensée qui s'est montrée, dans plusieurs domaines, féconde. En ce qui concerne nos recherches, nous pouvons affirmer qu'il aurait été impensable de broser un portrait des raisons pour lesquelles Priestley accepte la vérité du nécessitarisme et rejette la doctrine du libre arbitre sans nous aventurer dans ses textes théologiques et scientifiques, puisque c'est de cette manière

¹ J. DYBIKOWSKI, « Joseph Priestley, Metaphysician and Philosopher of Religion », in *Joseph Priestley, Scientist, Philosopher, and Theologian*, Edited by I. Rivers and D. L. Wykes, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 82.

que nous avons pu parvenir à une compréhension plus adéquate des raisons pour lesquelles il tenait pour démontrées plusieurs des prémisses des arguments qui ont fait l'objet des chapitres 2 à 5.

Nous avons montré que la doctrine priestleyenne de la nécessité est élaborée à partir d'une importation, en philosophie morale, des catégories et illustrations propres à la philosophie naturelle des Lumières anglaises et qui se trouvent employées dans la description du mécanisme se déployant dans l'ordre des événements moraux et qui se veut analogue au mécanisme gouvernant les mouvements des corps physiques. La nécessité des actions humaines est alors comprise, chez Priestley, comme l'assurance de la constance des relations de conjonction entre les motifs d'un agent et les actions volontaires qui leur succèdent, attribuable à l'existence d'une structure de lois fixes gouvernant tant l'ordre naturel que moral et établies par la seule véritable cause qu'est le Créateur.

Notre examen des textes priestleyens nous a aussi permis d'identifier les principaux piliers constituant le fondement théorique fournissant à Priestley les ressources lui permettant d'élaborer la doctrine de *Philosophical Necessity*. Le pilier le plus important de ce fondement est, sans aucun doute, la méthodologie propre à ses travaux de philosophie naturelle et employée dans l'identification des causes des phénomènes, qui alimente sa confiance à l'égard de la possibilité d'inférer des lois nécessaires à partir de l'expérience et qui fait appel aux *regulae philosophandi* newtoniennes. Celles-ci constituent un des éléments les plus importants de la réflexion philosophique priestleyenne puisque, comme nous l'avons montré à plusieurs reprises, elles sont fréquemment employées afin de rejeter les doctrines proposées par les opposants de Priestley en tant qu'alternatives à son nécessitarisme, à son matérialisme ou encore à son modèle du fonctionnement de la volonté humaine. Un autre pilier majeur consiste en l'explication de la formation des idées et des facultés de l'esprit humain fournie par l'associationnisme hartleyen et

qui rend possible la description du mécanisme moral décrit plus haut. Ensuite, viennent les conclusions de la réflexion priestleyenne sur l'idée de substance et sur les propriétés essentielles de la matière, ainsi que la théorie boscovichéenne de la matière-force, qui ouvrent la voie à une explication philosophiquement plus adéquate (car plus économique conceptuellement) des pouvoirs de l'esprit humain, qui se trouvent alors intégrés à l'intérieur de la sphère des événements naturels. Finalement, on trouve au fondement de la doctrine de la nécessité l'interprétation priestleyenne des Écritures, comprises non seulement en tant que source de vérités s'harmonisant avec le nécessitarisme, mais aussi, lorsqu'interprétées adéquatement, en tant que sources de vérités aptes à informer le discours philosophique sur la liberté humaine, de manière à contraindre le croyant fidèle au christianisme primitif à proscrire l'existence de tout événement contingent.

Notre examen des nombreux ouvrages publiés en réponse à *Philosophical Necessity*, bien que loin d'être exhaustif, aura été très précieux. Il nous a tout d'abord permis de constater la vivacité des passions et la virulence des attaques suscitées par la doctrine priestleyenne, et qui ont souvent été suivies par une réplique (par moments condescendante) de Priestley. Il nous a aussi permis de mettre en évidence la teneur générale des craintes et critiques des contemporains de Priestley à l'égard de son nécessitarisme et certaines des lacunes et ambiguïtés de leur discours sur la liberté humaine. Nous avons pu noter comment plusieurs d'entre eux saisissent mal la différence entre la liberté d'action priestleyenne et le libre arbitre, et s'expriment au sujet des actions volontaires d'une manière qui n'entre pas en conflit avec le discours que pourrait tenir le partisan de la nécessité. Nous avons aussi pu montrer que les partisans de la causalité agentive ne parviennent pas à fournir une explication claire du mode d'opération du pouvoir d'autodétermination qu'ils souhaitent attribuer aux agents, ce qui permet au nécessitariste de considérer ce pouvoir en tant que non contributif à l'explication causale des actions volontaires.

Les réponses à *Philosophical Necessity* sont aussi précieuses en ce qu'elles ont fortement encouragé Priestley (ceci étant peut-être dû à son souci de convaincre son public et d'être compris adéquatement par lui) à expliquer, clarifier et illustrer davantage ses propos antérieurs en faveur de sa doctrine. Comme nous l'avons montré, cette entreprise ne s'est pas toujours soldée par une compréhension plus aisée. Au final, plusieurs lacunes demeurent dans ses textes, plusieurs questions importantes restent sans réponse, et quelques passages des écrits de Priestley à ses détracteurs, s'ils ne sont pas ouvertement inconsistants avec la doctrine du traité de 1777, sont difficiles à harmoniser avec lui. Priestley ne parvient pas à justifier l'accès à l'ontologie de la nature qu'il croit que la philosophie naturelle peut fournir, et par conséquent ne formule pas de réponse entièrement satisfaisante à la critique humienne du raisonnement inductif. Il ne parvient pas à harmoniser l'acte divin de la création du monde avec son nécessaire, et le manque de profondeur de sa réflexion sur le rapport de Dieu au temps mine un de ses arguments favoris pour rejeter la contingence dans l'ordre moral. De plus, malgré l'optimisme dont il fait preuve quant au potentiel de sa doctrine à inciter les hommes à agir vertueusement, il ne parvient pas à formuler sa doctrine de manière à les dissuader d'agir vicieusement, vice et vertu étant ardu (voire impossibles) à distinguer dans une conception du monde dans laquelle tout mal est philosophiquement réduit à un moyen certain d'atteinte du plus grand bien. Son nécessaire met en place les ressources nécessaires pour affirmer que les hommes deviennent, selon sa doctrine, des automates, même s'ils sont destinés à une éternité de plaisirs et de bonheur. Au final, malgré notre volonté d'accorder à Priestley un maximum de charité interprétative, les lacunes que présente son discours sur la nécessité semblent donner raison, toutefois seulement en partie, à la critique que Leslie Stephen faisait, en 1876, de sa trop grande ambition intellectuelle :

Priestley possessed one of those restless intellects which are incapable of confining themselves to any single task, and, unfortunately, incapable in consequence of sounding

the depths of any philosophical system. Urged partly by his natural bent, and partly, it may be, constrained by the pressure of poverty, he gave to the world a numerous series of dissertations which, with the exception of his scientific writings, bear the marks of hasty and superficial thought. [...] So discursive a thinker could hardly do much thorough work, nor really work out or co-ordinate his own opinions².

Priestley lui-même admet, dans ses mémoires, que son objectif a toujours été que sa plume soit davantage utile que raffinée³, et s'il est vrai qu'elle lui a demandé de sacrifier en partie la profondeur ou la finesse de sa réflexion philosophique, la rapidité avec laquelle il publiait ses ouvrages doit être attribuée non pas seulement à des défauts tels que ceux mentionnés par Stephen, mais aussi (et surtout) à sa profonde conviction que c'était dans la libre investigation des questions philosophiques par le public que se trouvait la voie la plus sûre de progrès vers la vérité : « Whenever any opinion is freely canvassed in open daylight, it will be easy to see on which side the truth lies; and may the truth equally prevail against blind attachment to old opinions on the one hand, and as unjustifiable a fondness for innovation on the other⁴. » Toutefois, l'évaluation de Stephen est, elle aussi, superficielle. Malgré les multiples emprunts qu'il fait aux écrits de Newton, Collins, Hartley, Edwards, Boscovich et bien d'autres, les écrits philosophiques de Priestley ne contiennent pas qu'un habile remaniement de ceux-ci, puisqu'ils sont intégrés dans un projet intellectuel dans lequel la philosophie naturelle informe la philosophie morale, sans conteste encore plus que chez ses prédécesseurs. Il y a une véritable originalité dans la manière dont sa méthodologie scientifique, employée dans la recherche des causes dans l'ordre moral, révèle une classe de relations causales dont une compréhension adéquate culmine en un bouleversement profond de la perspective des hommes sur le monde, la moralité et le Créateur, à la suite duquel la

² L. STEPHEN. *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. I, London, Smith, Elder & Co., 1876, p. 430.

³ J. PRIESTLEY. *Memoirs* [...], p. 46.

⁴ J. PRIESTLEY. *A Free Address to Protestant Dissenters, on the Subject of the Lord's Supper*, London, Printed for J. Johnson, 1768, p. vii.

nécessité devient, pour le philosophe qui en a intégré une compréhension adéquate, « the only sure *anchor of the soul* in a time of adversity and distress, and a never-failing source of consolation under the most gloomy prospects⁵ ». Une même originalité peut être trouvée dans sa critique du dualisme métaphysique, tout comme dans la nature du matérialisme qui est développé par la suite, et qui diffère considérablement des autres formes de monismes développées à l'époque.

Il reste encore beaucoup à faire au niveau de l'étude de l'oeuvre priestleyenne, tant pour en approfondir notre connaissance que pour identifier ses éléments originaux. Même si les publications théologiques de Priestley sont beaucoup plus nombreuses que celles vouées à d'autres disciplines, elles sont sans aucun doute celles qui ont été le moins étudiées depuis le regain d'intérêt pour ses écrits, il y a de cela quelques décennies. Compte tenu de l'étroite relation existant entre toutes les sphères de sa pensée, on peut facilement faire l'hypothèse qu'un approfondissement de notre connaissance de sa théologie contribuerait à une meilleure compréhension du reste de sa pensée. Plusieurs études comparatives traitant des idées de Priestley et de celles de ses contemporains permettraient de continuer de mettre en lumière les éléments distinctifs de sa doctrine. Par exemple, une comparaison minutieuse de *Philosophical Necessity* avec le texte de *Freedom of the Will* permettrait d'approfondir notre connaissance de la manière dont les nécessairement théistes des Lumières comme Priestley et Edwards conçoivent le rapport de l'homme à Dieu et au monde d'une manière distincte de celle de leurs contemporains arminiens ou partisans du libre arbitre. Un examen des arguments formulés par les contemporains de Priestley vivant sur le continent américain permettrait, possiblement, d'identifier d'autres traits intéressants de ses écrits. D'un autre côté, une comparaison des œuvres de Priestley et de Thomas Reid sur la question de la liberté humaine viendrait compléter le portrait que certains ont déjà commencé à

⁵ J. PRIESTLEY. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* [...], 1777, p. 110.

brosser d'un des chapitres les plus intéressants du débat anglais sur la liberté et la nécessité, et d'un affrontement entre deux champions de ce débat qui n'a, malheureusement, jamais véritablement eu lieu.

Finalement, il y aurait une pertinence à étudier davantage l'un des thèmes les plus importants de la pensée de Priestley, et qu'il incarne sans doute mieux que la grande majorité de ses contemporains, c'est-à-dire son optimisme. Même l'incendie de sa maison par une foule d'émeutiers à Birmingham, en 1791, n'a été pour Priestley que l'occasion de réaffirmer son inébranlable conviction, dépendante de l'existence d'un univers entièrement déterminé, que la providence divine allait assurer que tous ses tourments concourraient ultimement à la félicité générale de la création :

[...] firmly believing, from the doctrine of *philosophical necessity*, that the hand of God is in all events, that in all cases men are only his instruments; that under his sure guidance all *evil* will terminate in *good*, and that nothing so effectually promotes any good cause, by drawing men's attention to it, as the persecution of its advocates, all that I have suffered, and all that I can suffer, has, in many seasons of the calmest reflection upon it, appeared as *nothing, and less than nothing*⁶.

Aucune des nombreuses épreuves qu'il allait traverser suite à cet incendie, notamment la mort de sa femme, de sa fille et de son fils cadet, les troubles liés à sa santé fragile, l'abandon de la plupart de ses amis passés et son isolement théologique et scientifique, n'allait faire chanceler son assurance que l'univers était ordonné pour le mieux. Cette attitude témoigne de la volonté de Priestley de mettre en pratique son exhortation maintes fois répétée dans ses ouvrages et enjoignant le philosophe à adopter une conduite dans laquelle convictions et actions s'harmonisent parfaitement. Dans son cas, la conviction que le nécessitarisme était la doctrine qui permettait de

⁶ J. PRIESTLEY. *An Appeal to the Public, on the Subject of the Riots in Birmingham*, London, Printed by J. Thompson, 1791, pp. 110-111.

fonder le plus de pratiques morales et religieuses, tout en admettant un minimum de problèmes théoriques, devait s'accompagner d'une vie faisant preuve d'une piété et d'un attachement à la recherche de la vérité toujours grandissants. De cette manière, bien au-delà de sa courte période d'intérêt pour les spéculations métaphysiques, la vie même de Priestley constituait l'ultime illustration de sa doctrine de la nécessité.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES – ŒUVRES DE JOSEPH PRIESTLEY

- COLLINS, Anthony and Joseph PRIESTLEY (ed.). *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, Republished with a Preface by Joseph Priestley, Birmingham, Printed by Thomas Pearson, 1790, 80 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *The History and Present State of Electricity, with original Experiments*, London, Printed for J. Dodsley, J. Johnson, B. Davenport, and T. Cadell, 1767, 736 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *A Free Address to Protestant Dissenters, on the Subject of the Lord's Supper*, London, Printed for J. Johnson, 1768, 64 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Institutes of Natural and Revealed Religion. Vol. I. Containing the Elements of Natural Religion; to Which is Prefixed, An Essay on the Best Method of Communicating Religious Knowledge to the Members of Christian Societies*, London, Printed for J. Johnson, 1772, 167 p.
- PRIESTLEY, Joseph. « An Account of further Discoveries in Air », *Philosophical Transactions*, vol. 65, 1775, pp. 384-394.
- PRIESTLEY, Joseph. *An Examination of Dr. Reid's Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, 2nd edition, London, Printed for J. Johnson, (1st edition: 1774) 1775, 371 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Experiments and Observations on Different Kinds of Air*, 2nd edition, London, Printed for J. Johnson, (1st edition: 1774) 1775, 324 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Hartley's Theory of the Human Mind on the Principle of the Association of Ideas, with Essays Relating to the Subject of it*, London, Printed for J. Johnson, 1775, 372 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *A Course of Lectures on Oratory and Criticism*, London, Printed for J. Johnson, 1777, 313 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Disquisitions Relating to Matter and Spirit. To Which is Added, the History of the Philosophical Doctrine Concerning the Soul and the Nature of Matter; with its Influence on Christianity, especially with Respect to the Doctrine of the Pre-existence of Christ*, London, Printed for J. Johnson, 1777, 356 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated; Being an Appendix to the Disquisitions Relating to Matter and Spirit, to Which is Added An Answer to the Letters on Materialism, and on Hartley's Theory of the Mind*, London, Printed for J. Johnson, 1777, 206 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *A Free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity, in Correspondence Between Dr. Price and Dr. Priestley; to Which are Added, by Dr. Priestley, an Introduction, Explaining the Nature of the Controversy, and Letters to Several Writers who have Animadverted on His Disquisitions Relating to Matter and Spirit, or His Treatise on Necessity*, London, Printed for J. Johnson, 1778, 428 p.

- PRIESTLEY, Joseph. *Miscellaneous Observations Relating to Education. More Especially, as it Respects the Conduct of the Mind. To Which is Added, An Essay on a Course of Liberal Education for Civil and Active Life*, Bath, Printed by R. Cruttwell for J. Johnson, 1778, 334 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Experiments and Observations Relating to Various Branches of Natural Philosophy; with a Continuation of the Observations on Air*, vol. I, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1779, 490 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *The Doctrine of Divine Influence on the Human Mind, Considered in a Sermon, Published at the Request of Many Persons who have Occasionally Heard it*, Bath, Printed by R. Cruttwell for J. Johnson, 1779, 33 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *A Letter to the Rev. Mr. John Palmer, in Defence of the Illustrations of Philosophical Necessity*, Bath, Printed by R. Cruttwell for J. Johnson, 1779, 98 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *A Letter to Jacob Bryant, Esq., in Defense of Philosophical Necessity*, London, Printed by H. Baldwin for J. Johnson, 1780, 64 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *A Second Letter to the Rev. Mr. John Palmer, in Defence of the Doctrine of Philosophical Necessity*, London, Printed by H. Baldwin for J. Johnson, 1780, 52 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Experiments and Observations Relating to Various Branches of Natural Philosophy; with a Continuation of the Observations on Air*, vol. II, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1781, 408 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Disquisitions Relating to Matter and Spirit. To Which is Added, the History of the Philosophical Doctrine Concerning the Soul and the Nature of Matter; with its Influence on Christianity, especially with Respect to the Doctrine of the Pre-existence of Christ*, 2nd edition improved and enlarged, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, (1st edition: 1777) 1782, 400 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated; Being an Appendix to the Disquisitions Relating to Matter and Spirit, to Which is Added An Answer to Several Person who have Controverted the Principles of it*, 2nd edition enlarged, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, (1st edition: 1777) 1782, 314 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Forms of Prayer and Other Offices, for the Use of Unitarian Societies*, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1783, 232 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Letters to Dr. Horsley, Part II, Containing Evidence that the Primitive Church was Unitarian*, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1784, 218 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I. Containing an Examination of the Principal Objections to the Doctrines of Natural Religion, and Especially those Contained in the Writings of Mr. Hume*, 2nd edition, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, (1st edition: 1780) 1787, 304 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part II*, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1787, 231 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Lectures on History and General Policy; To Which is Prefixed, an Essay on a Course of Liberal Education for Civil and Active Life*, Birmingham, Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson, 1788, 560 p.

- PRIESTLEY, Joseph. *Defences of Unitarianism for the Years 1788 & 1789*, Birmingham, Printed by J. Thompson for J. Johnson, 1790, 188p.
- PRIESTLEY, Joseph. *An Appeal to the Public, on the Subject of the Riots in Birmingham*, London, Printed by J. Thompson, 1791, 181 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Letters to a Young Man. Part II*, London, Printed for J. Johnson, 1793, 172 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Letters to the Philosophers and Politicians of France: On the Subject of Religion*, London, Printed for J. Johnson, 1793, 50 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Heads of Lectures on a Course of Experimental Philosophy, Particularly Including Chemistry, Delivered at the New Hackney College in Hackney*, London, Printed for J. Johnson, 1794, 180 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *An Answer to Mr. Paine's Age of Reason, Being a Continuation of Letters to the Philosophers and Politicians of France, on the Subject of Religion; and of the Letters to a Philosophical Unbeliever*, Northumberland, Reprinted for J. Johnson in London, 1795, 100 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Observations on the Increase of Infidelity: By Joseph Priestley, L.L.D. F.R.S. &c. To Which are Added, Animadversions on the Writings of Several Modern Unbelievers, and Especially the Ruins of Mr. Volney*, 3rd edition, Philadelphia, Printed for Thomas Dobson, (1st edition: 1796) 1797, 179 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *The Doctrine of Phlogiston Established and That of the Composition of Water Refuted*, 2nd edition with additions, Northumberland, Printed for P. Byrne by A. Kennedy, (1st edition: 1800) 1803, Preface, 118 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Notes on All the Books of Scripture, For the Use of the Pulpit and Private Families*, vol. IV, Printed for the Author by Andrew Kennedy, 1804, 667 p.
- PRIESTLEY, Joseph. *Memoirs of the Rev. Dr. Joseph Priestley, to the Year 1795, Written by Himself, with a Continuation to the Time of His Decease, by His Son, Joseph Priestley*, London, Reprinted from the American Edition, 1809, 202 p.
- PRIESTLEY, Joseph and John T. RUTT. *The Theological and Miscellanerous Works of Joseph Priestley, LL.D., F.R.S.*, Edited with notes by John T. Rutt, 25 vols, London, Printed by G. Smallfield, 1817-1832.
- PRIESTLEY, Joseph and John A. PASSMORE. *Priestley's Writings on Philosophy, Science and Politics*, New York, Collier Books, 1965, 352 p.
- PRIESTLEY, Joseph and Robert E. SCHOFIELD (ed.). *A Scientific Autobiography of Joseph Priestley (1733-1804); Selected Scientific Correspondance*, Edited with Commentary by Robert E. Schofield, Cambridge, M.I.T. Press, 1966, 415 p.
- PRIESTLEY, Joseph and Peter N. MILLER. *Priestley: Political Writings*, Edited by Peter N. Miller, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 192 p.
- RAIL, Tony and Beryl THOMAS. « Joseph Priestley's Journal While at Daventry Academy, 1754 », *Enlightenment and Dissent*, n° 13, 1994, pp. 49-113.

SOURCES PRIMAIRES – AUTRES

- BEATTIE, James. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, 5th edition corrected, London, Printed for Edward and Charles Dilly, and William Creech, (1st edition: 1771) 1774, 518 p.
- BENSON, Joseph. *Remarks on Dr. Priestley's System of Materialism, Mechanism and Necessity, in a Series of Letters to the Reverend Mr. Wesley*, Hull, Printed by George Prince, 1788, 77 p.
- BENTHAM, Jeremy. *The Works of Jeremy Bentham, Published Under the Superintendence of His Executor, John Bowring*, vol. X, London, Simpkin, Marshall, & Co., 1843, 606 p.
- BERINGTON, Joseph. *Letters on Materialism and Hartley's Theory of the Human Mind, Addressed to Dr. Priestley, F.R.S.*, London, Printed for G. Robinson, Pater-Noster-Row and M. Swinney, 1776, 229 p.
- BOSCOVICH, Roger J. *A Theory of Natural Philosophy*, Latin-English Edition, Translated by J. M. Child, Chicago, Open Court Publishing Company, 1922, 463 p.
- BRYANT, Jacob. *An Address to Dr. Priestly [sic], Upon His Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, London, Printed for T. Cadell, 1780, 136 p.
- CLARKE, Samuel. *Remarks Upon a Book Entitled, A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty*, London, Printed for James Knapton, 1717, 46 p.
- CLARKE, Samuel. *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, 7th edition, London, Printed by W. Botham for James and John Knapton, (1st edition: 1705) 1728, 502 p.
- COLLINS, Anthony. *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, 2nd edition corrected, London, Printed for R. Robinson, (1st edition: 1717) 1717, 118 p.
- DAWES, Manasseh. *Philosophical Considerations: or, A Free Enquiry into the Merits of a Controversy Between Dr. Priestly [sic] and Dr. Price, on Matter and Spirit and Philosophical Necessity, with an Introductory Essay on the Subject at Large*, London, Printed for T. Cadell, 1780, 57 p.
- EDWARDS, Jonathan. *A Careful and Strict Enquiry Into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of the Will, Which is Supposed to be Essential to Moral Agency, Vertue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame*, Boston, Printed by S. Kneeland, 1754, 294 p.
- FISHER, Joseph. *A Review of the Doctrine of Philosophical Necessity, Illustrated by Dr. Priestley*, London, Printed for the Author, 1779, 124 p.
- HARTLEY, David and Theodore L. HUGUELET. *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations*, Two vols. in one, Reproduction of the 1749 edition with an Introduction by Theodore L. Huguelet, Gainesville, Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966, Part I: 512 p., Part II: 467 p.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, London, Printed for Andrew Cooke, 1651, 396 p.
- HOBBS, Thomas et Jean BERNHARDT. *Court traité des premiers principes*, Texte, traduction et commentaire de J. Bernhardt, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 283 p.

- HOBBS, Thomas, John BRAMHALL and Vere C. CHAPPELL. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 104 p.
- HORSLEY, Samuel. *Sermons*, vol. II, New York, Printed and sold by T. and J. Swords, 1811, 238 p.
- HUME, David. *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, 2nd edition with additions and corrections, London, Printed for M. Cooper, (1st edition: 1748) 1751, 260 p.
- JEFFERSON, Thomas. *Memoir, Correspondence and Miscellanies, from the Papers of Thomas Jefferson*, vol. 4, edited by Thomas Jefferson Randolph, Charlottesville, F. Carr, and Co., 1829, 553 p.
- JEFFERSON, Thomas. *The Works of Thomas Jefferson*, Collected and edited by Paul Leicester Ford, vol. IX, New York, G. P. Putnam's Sons, 1905, 478 p.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited by Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, 867 p.
- MELVILL, Thomas. « Observations on Light and Colours », *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, vol. 8, 1914, pp. 231-272.
- NEWTON, Sir Isaac. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, vol. 2, Translated by A. Motte, London, Printed for Benjamin Motte, 1729, 393 p.
- NEWTON, Sir Isaac. *Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, 4th edition, London, Printed for William Innys, (1st edition: 1704) 1730, 382 p.
- OSWALD, James. *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, 2nd edition, London, Printed by J. Hughs, (1st edition: 1767) 1768, 390 p.
- PALMER, John. *Observations in Defence of the Liberty of Man as a Moral Agent, in Answer to Dr. Priestley's Illustrations of Philosophical Necessity*, London, Printed for J. Johnson, 1779, 244 p.
- PALMER, John. *An Appendix to the Observations in Defence of the Liberty of Man as a Moral Agent; in Answer to Dr. Priestley's Illustrations of Philosophical Necessity: Occasioned by the Dr's. Letter to the Author*, London, Printed for J. Johnson, 1780, 36 p.
- POPE, Alexander. *An Essay on Man. Address'd to a Friend. Part I*, 2nd edition, Dublin, Printed by S. Powell for George Risk, George Ewing and William Smith, (1st edition: 1733) 1734, 19 p.
- PRICE, Richard. *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*, 2nd edition corrected, London, Printed for T. Cadell, (1st edition: 1760) 1769, 462 p.
- PURVES, James. *Observations on Doctor Priestley's Doctrines of Philosophical Necessity and Materialism*, Philadelphia, Printed by William Pritchard, 1797, 244 p.
- REID, Thomas. *Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*, 3rd edition corrected, London, Printed for T. Cadell, (1st edition: 1764) 1769, 383 p.
- REID, Thomas. *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh, Printed for John Bell, 1788, 493 p.
- S'GRAVESANDE, Willem J. *Mathematical Elements of Natural Philosophy, Confirm'd by Experiments: Or, an Introduction to Sir Isaac Newton's Philosophy*, vol. 1, 6th edition, Translated by J. T. Desaguliers, London, (1st edition: 1720) 1747, 475 p.

STEWART, Dugald. *The Works of Dugald Stewart. In Seven Volumes*, vol. VI, Cambridge, Hilliard and Brown, 1829, 491 p.

WHITEHEAD, John. *Materialism Philosophically Examined, or, the Immateriality of the Soul Asserted and Proved, on Philosophical Principles; in Answer to Dr. Priestley's Disquisitions on Matter and Spirit*, London, Printed by J. Phillips, 1778, 178 p.

SOURCES SECONDAIRES

ADAMS, Todd L. « Tappan vs. Edwards on the Freedom Necessary for Moral Responsibility », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XL, n° 2, Spring 2004, pp. 319-333.

ALLEN, Richard C. *David Hartley on Human Nature*, Albany, State University of New York Press, 1999, 469 p.

BASU, Prajit K. *Scientific Explanation in the History of Chemistry: The Priestley-Lavoisier Debate*, Ph. D. Thesis, University of Iowa, 1992, 314 p.

CANOVAN, Margaret. « The Un-Benthamite Utilitarianism of Joseph Priestley », *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, n° 3, 1984, pp. 435-450.

CHAPIN, Lloyd W. *The Theology of Joseph Priestley: A Study in Eighteenth-Century Apologetics*, Th. D. Dissertation, Union Theological Seminary, 1967, 308 p.

CHARLES, Sébastien. « Matérialisme et Immatérialisme dans la pensée anglaise du XVIII^e siècle : Berington versus Priestley », *Lumen*, vol. 32, 2013, pp. 41-55.

CORRY, John. *The Life of Joseph Priestley, LL.D., F.R.S., &c. &c. with Critical Observations on His Works*, Birmingham, Printed by Wilks, Grafton & co., 1804, 112 p.

DYBIKOWSKI, James. « Joseph Priestley, Metaphysician and Philosopher of Religion », in *Joseph Priestley, Scientist, Philosopher, and Theologian*, Edited by I. Rivers and D. L. Wykes, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 80-112.

FITZPATRICK, Martin. « Joseph Priestley, Political Philosopher », in *Joseph Priestley, Scientist, Philosopher, and Theologian*, Edited by I. Rivers and D. L. Wykes, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 113-143.

GIBBS, Frederick W. *Joseph Priestley. Revolutions of the Eighteenth Century*, Ser. « British Men of Science », Garden City, NY, Doubleday & Company, 1967, 258 p.

GORDON, Alexander. *Heads of English Unitarian History*, London, Philip Green, 1895, 138 p.

HARRIS, James A. « Joseph Priestley and 'the Proper Doctrine of Philosophical Necessity' », *Enlightenment and Dissent*, n° 20, 2001, pp. 23-44.

HARRIS, James A. « Hume's Reconciling Project and 'The Common Distinction Betwixt Moral and Physical Necessity' », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 11, n° 3, 2003, pp. 451-471.

HARRIS, James A. *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 264 p.

- HATCH, Ronald B. « Joseph Priestley: An Addition to Hartley's Observations », *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, n° 3, July – September 1975, pp. 548-550.
- HIEBERT, Erwin N. « The Integration of Revealed Religion and Scientific Materialism in the Thought of Joseph Priestley », in *Joseph Priestley, Scientist, Theologian and Metaphysician: A Symposium Celebrating the Two Hundredth Anniversary of the Discovery of Oxygen by Joseph Priestley in 1774*, Lewinsburg, PA, Bucknell University Press, 1980, pp. 27-61.
- HOECKER, James J. *Progress, Perfectability, and the Thought of Joseph Priestley: A View of Eighteenth-Century Liberalism*, Ph. D. Thesis, University of Kentucky, 1975, 323 p.
- HOECKER, James J. « Joseph Priestley and the Reification of Religion », *The Price-Priestley Newsletter*, vol. 2, 1978, pp. 44-75.
- HOECKER, James J. « Joseph Priestley and Utilitarianism in the Age of Reason », *Enlightenment and Dissent*, n° 3, 1984, pp. 55-64.
- HOECKER, James J. *Joseph Priestly [sic] and the Idea of Progress*, New York, Garland Publishing, 1987, 342 p.
- HOLT, Anne. *A Life of Joseph Priestley*, Westport, Greenwood Press, 1931, 221 p.
- KANT, Immanuel et Ferdinand ALQUIÉ (éd.). *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1980, 1840 p.
- KANT, Immanuel et Ferdinand ALQUIÉ (éd.). *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, 1632 p.
- KINGSTON, Elizabeth S. « 'The Language of the Naked Facts': Joseph Priestley on Language and Revealed Religion », Ph. D. Thesis, University of Sussex, 2010, 202 p.
- LESSER, Charles Huber. *Joseph Priestley (1733-1804): The Mind of a Materialist. An Intellectual Biography*, Ph.D. Thesis, University of Michigan, 1974, 326 p.
- MATSUMOTO, Akihito. « Happiness and Religion: Joseph Priestley's Theological Utilitarianism », *The Kyoto Economic Review*, vol. 79, n° 2, 2010, pp. 144-155.
- McEVOY, John G. *Joseph Priestley: Philosopher, Scientist and Divine*, Ph.D. Thesis, University of Pittsburgh, 1975, 375 p.
- McEVOY, John G. and J. E. McGuire. « God and Nature: Priestley's Way of Rational Dissent », *Historical Studies in the Physical Sciences*, vol. 6, 1975, pp. 325-404.
- McEVOY, John G. « Joseph Priestley, 'Aerial Philosopher': Metaphysics and Methodology in Priestley's Chemical Thought, from 1762 to 1781: Part I », *Ambix*, n° 25, March 1978, pp. 1-55.
- McEVOY, John G. « Electricity, Knowledge, and the Nature of Progress in Priestley's Thought », *The British Journal for the History of Science*, vol. 12, n° 1, March 1979, pp. 1-30.
- McEVOY, John G. « Causes and Laws, Powers and Principles: The Metaphysical Foundations of Priestley's Concept of Phlogiston », in *Science, Medicine and Dissent: Joseph Priestley (1733-1804)*, ed. by R. G. W. Anderson and C. Lawrence, London, Wellcome Trust/Science Museum, 1987, pp. 55-71.
- MILLS, Simon. « Aspects of a Polymath: Unveiling J T Rutt's edition of Joseph Priestley's Letters to Theophilus Lindsey », *Enlightenment and Dissent*, n° 24, 2008, pp. 24-53.

- MILLS, Simon. *Joseph Priestley and the Intellectual Culture of Rational Dissent 1752-1796*, Ph. D. Thesis, University of London, 2009, 283 p.
- MUDROCH, Vilem. « Joseph Priestley's Eclectic Epistemology », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 22, n° 1, January 2005, pp. 49-71.
- MÜLLER, Karis. « Physics and the Deity: The Ideas of R Boscovich and J Priestley », *Enlightenment and Dissent*, n° 12, 1993, pp. 49-62.
- MÜLLER, Karis. « Point Atomism, Space and God, 1760-80 », *The European Legacy*, vol. 12, n° 3, 2007, pp. 277-292.
- POPKIN, Richard H. « Joseph Priestley's Criticism of David Hume's Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, 1977, pp. 437-447.
- RICE, Robert Adams. *Joseph Priestley's Materialist Theory of Cognition: Its Evolution and Historical Significance*, Ph. D. Thesis, Brandeis University, 1969, 225 p.
- RICHEY, Russell E. « Joseph Priestley: Worship and Theology (Part I) », *Unitarian Historical Society, Transactions*, vol. 15, n° 2, October 1972, pp. 41-53.
- RICHEY, Russell E. « Joseph Priestley: Worship and Theology (Part II) », *Unitarian Historical Society, Transactions*, vol. 15, n° 3, October 1973, pp. 98-104.
- ROSENBERG, Daniel. « Joseph Priestley and the Graphic Invention of Modern Time », *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 36, 2007, pp. 55-103.
- ROWE, William L. « Two Concepts of Freedom », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 61, n° 1, September 1987, pp. 43-64.
- SCHABERG, Robert Anthony. *Providence and Necessity: The World View of Joseph Priestley*, Ph. D. Thesis, Saint Louis University, 1979, 529 p.
- SCHOFIELD, Robert E. *The Enlightenment of Joseph Priestley: A Study of His Life and Work from 1733 to 1773*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997, 305 p.
- SCHOFIELD, Robert E. *The Enlightened Joseph Priestley: A Study of His Life and Work from 1774 to 1804*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2004, 461 p.
- STEPHEN, Leslie. *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. I, London, Smith, Elder & Co., 1876, 466 p.
- TAPPER, Alan. « The Beginnings of Priestley's Materialism », *Enlightenment and Dissent*, n° 1, 1982, pp. 73-81.
- THOMAS, David O. *The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price*, Oxford, Clarendon Press, 1977, 366 p.
- WYKES, David L. « Joseph Priestley, Minister and Teacher », in *Joseph Priestley, Scientist, Philosopher, and Theologian*, Edited by I. Rivers and D. L. Wykes, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 20-48.